SIGILL. SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
CONDITA A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/theologische-rundschau-nf_1957-1958_24

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

NEUE FOLGE

Unter Mitwirkung von

WALTER BAUMGARTNER UND
WERNER GEORG KÜMMEL

herausgegeben von

RUDOLF BULTMANN · ERICH DINKLER

24. Band

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN
1957/58

61474

Heft 1 und 2 ausgegeben 1957
Heft 3 und 4 ausgegeben 1958

n. F.
v. 24
1957-58

©

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN 1958

Alle Rechte, auch die der fotomechanischen Wiedergabe sind vorbehalten, jedoch wird gewerblichen Unternehmen die Anfertigung einer fotomechanischen Vervielfältigung (Fotokopie, Mikrokopie) für den innerbetrieblichen Gebrauch nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens gestattet. Werden die Gebühren durch Wertmarken entrichtet, so ist eine Marke im Betrage von –,10 DM zu verwenden.

Printed in Germany
Satz und Druck H. Laupp jr Tübingen

INHALT

Zum Stand der Hesekiel-Forschung
Von D. Dr. *Curt Kuhl,* Kassel 1

Zur Frage nach dem historischen Jesus
Von *Peter Biehl,* Marburg/Lahn 54

Philosophische Existenzerhellung und theologische Existenzmitteilung I u. II
Von Dr. *Helmut Fahrenbach,* Tübingen 77, 105

Neuere Lehrbücher der katholischen Moraltheologie
Von Professor D. *Karl Gerhard Steck,* Frankfurt a. M. 136

Rechtfertigung und Geschichte I. u. II
Von Professor D. *Heinz-Horst Schrey,* Berlin 170, 199

Aus Kirche und Welt
Von Professor D. *Martin Schmidt,* Oberursel 239

Lateinische Patristik
Von Professor Lic. Dr. *Heinrich Karpp,* Bonn 253

Zur Formgeschichte der Evangelien
Von Pfarrer Dr. *Gerhard Iber,* Mannheim 283

Christentum und Kirche im Kiever Rußland
Von Doz. Dr. *Konrad Onasch,* Halle/Saale 339

KURZBERICHTE

Wenzel Lohff: Glaube und Freiheit
Referent: Dr. *Helmut Fahrenbach,* Tübingen 186

Thomas Räber: Das Dasein in der „Philosophie" von Karl Jaspers
Referent: Dr. *Helmut Fahrenbach,* Tübingen 189

Die Religion in Geschichte und Gegenwart 3. Auflage
Referent: Professor D. *Martin Schmidt,* Oberursel 192

Choralmeßbuch für die Sonn- und Feiertage
Referent: Professor Dr. *Hans Engel,* Marburg 194

The Background of the New Testament and its Eschatology
Referent: Professor D. *Werner Georg Kümmel,* Marburg 274

Carl Brockelmann: Hebräische Syntax
Referent: Professor D. Dr. *Walter Baumgartner,* Basel 277

Georg Molin: Lob Gottes aus der Wüste
Referent: Professor D. Dr. *Walter Baumgartner,* Basel 277

Lexikon für Theologie und Kirche 2. Auflage
Referent: Professor D. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 360

N. B. Stonehouse: Paul before the Areopagus and other New Testament Studies
Referent: Professor D. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 361

The Oxford Dictionary of the Christian Church
Referent: Professor D. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 362

Reallexikon für Antike und Christentum
Referent: Professor D. *Rudolf Bultmann,* Marburg/Lahn 362

Martin Noth: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theol. Bücherreihe 6)
Referent: Professor D. Dr. *Walter Baumgartner,* Basel 363

Karl Georg Kuhn: Rückläufiges hebräisches Wörterbuch
Referent: Professor D. Dr. *Walter Baumgartner,* Basel 363

Robert Morgenthaler: Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes
Referent: Professor D. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 363

Das Neue Testament
Referent: Professor D. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 364

Eingegangene Literatur 100, 195, 278, 365
Verzeichnis der besprochenen Werke 371

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Baumgartner, Professor D. Dr. *Walter,* Basel 277, 363
Bultmann, Professor D. *Rudolf,* Marburg/Lahn 362
Biehl, Peter, Marburg/Lahn 54
Engel, Professor Dr. *Hans,* Marburg/Lahn 194
Fahrenbach, Dr. *Helmut,* Tübingen 77, 105
Iber, Pfarrer Dr. *Gerhard,* Mannheim 283
Karpp, Professor Lic. Dr. *Heinrich,* Bonn 253
Kuhl, D. Dr. *Curt,* Kassel 1
Kümmel, Professor D. *Werner* Georg, Marburg/Lahn . 274, 360, 361, 362, 363, 364
Onasch, Doz. Dr. *Konrad,* Halle/Saale 339
Schmidt, Professor D. *Martin,* Oberursel 239
Schrey, Professor D. *Heinz-Horst,* Berlin 170, 199
Steck, Professor D. *Karl Gerhard,* Frankfurt a. M. 136

Zum Stand der Hesekiel-Forschung

Von Curt Kuhl

Literatur[1]): Gerhard Charles Aalders: Ezechiël verklaard I. Chs. I–XXIV. Kampen 1955. N. V. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok. 400 S. – J. G. Aalders: Gog en Magog in Ezechiël. Kampen 1951. J. H. Kok N. V. 176 S. – Albertus Magnus: Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Episcopi Opera Omnia, Tom. XIX: Postilla super Isaiam primum edidit F. Siepmann et Postilla super Ieremiam et Postillae super Ezechielem Fragmenta edidit H. Ostlender. Münster 1952. Aschendorff. 683 S. – E. L. Allen: The Book of Ezekiel. Exposition (siehe May). S. 67–338. – Felix Asensio: In libros Propheticos Annotationes introductoriae et exegeticae III. Roma 1955. Pontificia Universitas Gregoriana. 387 S. – Paul Auvray: Sur le Sens du Mot עֵין en Ez. i 18 et x 12. Vetus Testamentum 1954, 4. Jg., S. 1–6. – Maurice Baillet: Fragments Araméens de Qumrân 2. Description de la Jérusalem Nouvelle. Revue Biblique 1955, 62. Jg., S. 222–245. – D. Barthélemy and J. T. Milik: Discoveries in the Judaean Desert I. Qumran Cave I. Oxford 1955. The Clarendon Press. 165 S. 37 Tafeln. – Johannes B. Bauer: Hes xxiv 17. Vetus Testamentum 1957, 7. Jg., S. 91–92. – Eberhard Baumann: Die Hauptvisionen Hesekiels in ihrem zeitlichen und sachlichen Zusammenhang untersucht. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1955, 67. Jg., S. 56–67. – Ders.: Die Weinranke im Walde. Hes 15, 1–8. Theologische Literaturzeitung 1955, Jg. 80, Sp. 119–120. – G. R. Beasley-Murray: Ezekiel. The New Bible Commentary. London Neudruck der 2. Aufl. 1955. The Inter-Varsity Fellowship. S. 645–667. – Julius August Bewer: The Book of Ezekiel. Printers' Annotated Bible Nrs. 8 and 9. New York (1954), Harper und London, Eyre and Spottiswoode. 72 und 84 S. – Ders.: Beiträge zur Exegese des Buches Ezechiel. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1951, 63. Jg., S. 193 bis 201. – Ders.: Textual and exegetical Notes on the Book of Ezekiel. Journal of Biblical Literature 1953, 72. Jg., S. 158–168. – Hans-Jürgen Blieffert: Ezechiel in heutiger Sicht. Die Zeichen der Zeit 1956, 10. Jg., S. 81–88. – P. A.

1) Der vorliegende Aufsatz ist als Fortsetzung unseres Referates in der Theologischen Rundschau 1952, Jg. 20, S. 1–26 gedacht und will unter Herausstellung einiger wichtiger Probleme über den augenblicklichen Stand der Forschung berichten. Auch diesmal bin ich für Vermittlung von Literatur einer Reihe von Gelehrten des In- und Auslands verpflichtet, denen ich hiermit für alle Hilfsbereitschaft meinen ganz besonderen Dank ausspreche.

H. DE BOER: The Counsellor. Supplements to Vetus Testamentum, Volume III. Leiden 1955. E. J. Brill. S. 42–71. – ADRIANUS VAN DEN BORN: Ezechiël uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. De Boeken van het Oude Testament Deel XI, Boek I. Roermond en Maaseik 1954. J. J. Romen & Zonen. 288 S. – DERS.: „de deur (?) der volken" in Ez 26, 2. Studia Catholica 1951, 26. Jg., S. 320–322. – DERS.: Ezechiel-Pseudo-Epigraaf? Studia Catholica 1953, 28. Jg., S. 94–104. – DERS.: Étude sur quelques toponymes bibliques. I. Le pays du Magog. Oudtestamentische Studiën 1954, 10. Jg., S. 197–201. – G. JOH. BOTTERWECK: Textkritische Bemerkungen zu Ez xliv 3 a. Vetus Testamentum 1951, 1. Jg., S. 145–146. – THEO BROWN: A Note on Gog. Folk-Lore 1950, 61. Jg., S. 98–103. – LAURENCE EDWARD BROWNE: Ezekiel and Alexander. London 1952. S. P. C. K. 34 S. – MOSHE DAVID CASSUTO: Sifre Ha-Miqra, Ezekiel with a commentary by A. S. HARTOM. Tel Aviv 1953. Yavneh Publishing House. 158 S. – HENRI CAZELLES: À propos du Pentateuque. Biblica 1954, 35. Jg. S. 279–298. – DERS.: La mission d'Esdras. Vetus Testamentum 1954, 4. Jg., S. 113–140. – TH. CHARY: Les prophètes et le culte à partir de l'exil. Bibliothèque de Théologie Série III, Théologie Biblique Vol. 3. Tournai, Paris, New York, Rome (1955). Desclée & Co. X, 314 S. – F. CHATILLON: Tria genera hominum Noe, Daniel et Job. Revue du Moyen Age Latin 1954, 10. Jg., S. 169–176. – W. K. LOWTHER CLARKE: Ezekiel. Concise Bible Commentary. London 1952. S. P. C. K. S. 567–579. – PAUL BENJAMIN CLINGEN: A Portrait of Satan in Ezekiel Twenty-Eight. Th. M. Thesis. Dallas Theological Seminary 1954. 97 Blatt Maschinenschrift. – JEAN DANIÉLOU: Danel, juste païen de la Bible. Bible et Vie Chrétienne 1955, 12. Jg., S. 76–82. – JEAN DELORME: Conversion et pardon selon le prophète Ézéchiel. Mémorial J. Chaine. Lyon 1950. Facultés Catholiques. S. 115–144. – GODFREY ROLLES DRIVER: Ezekiel's Inaugural Vision. Vetus Testamentum 1951, 1. Jg., S. 60–62. – DERS.: Ezekiel: Linguistic and Textual Problems. Biblica 1954, 35. Jg., S. 145–169 und S. 299–312. – DERS.: Babylonian and Hebrew Notes. Die Welt des Orients 1954, 2. Jg., S. 19 bis 26. – DERS.: Notes on Notes. Biblica 1955, 36. Jg., S. 71–73. – WALTHER EICHRODT: Krisis der Gemeinschaft in Israel. Basler Universitätsreden 33. Heft. Basel 1953. Helbing & Lichtenhahn. 22 S. – OTTO EISSFELDT: The Prophetic Literature. The Old Testament and Modern Study. Oxford 1951. The Clarendon Press. S. 115–161, bes. S. 153–158. – KARL ELLIGER: Die großen Tempelsakristeien im Verfassungsentwurf des Ez (42, 1 ff.). Geschichte und Altes Testament. Beiträge zur historischen Theologie 16, 1953. Tübingen 1953. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 79–103. – LEONARD E. ELLIOTT-BINNS: James I: 21 et Ez XVI: 36. An Odd Coincidence. Expository Times 1954/55, 66. Jg., S. 273. – DERS.: Some Problems of the Holiness Code. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1955. 67. Jg., S. 26–40. – WILLIAM R. FARMER: The Geography of Ezekiel's River of Life. The Biblical Archaeologist 1956, 19. Jg., S. 17–22. – GEORG FOHRER: Ezechiel. Mit einem Beitrag von KURT GALLING. Handbuch zum Alten Testament. Erste Reihe 13. Tübingen 1953, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XXXV, 264 S. – DERS.: Die Glossen im Buche Ezechiel. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1951, 63. Jg., S. 33–53. – DERS.: Neuere Literatur zur ATlichen Prophetie. Theologische Rundschau 1951, 19. Jg., S. 308–309; ebd. 1952, 20. Jg., S. 206–207 und

249–250. – Ders.: Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel. Beihefte zur Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 72. Berlin 1952. Alfred Töpelmann. IV, 286 S. – Ders.: Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1952, 64. Jg., S. 101–120. – Ders.: Die symbolischen Handlungen der Propheten. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 25. Zürich 1953. Zwingli Verlag. 107 S. – Ders.: Über den Kurzvers. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1954, 66. Jg., S. 199 bis 236. – Georges Folliet: Les trois catégories de chrétiens, à partir de Luc (17, 34–36), Matthieu (24, 40–41) et Ézéchiel (14, 14). Augustinus Magister. Communications. Supplement à l'année Théologique Augustinienne. 1954, S. 631–644. – David Noel Freedman: Studia Biblica XXVII. The Book of Ezekiel. Interpretation 1954, 8. Jg., S. 446–472. – Stanley Brice Frost: Old Testament Apocalyptic. London (1952). The Epworth Press. 270 S. – Ders.: Eschatology and Myth. Vetus Testamentum 1952, 2. Jg., S. 70–80. – Hartmut Gese: Ez 40–48 traditionsgeschichtlich untersucht. Diss. Tübingen (1955). 316 Blatt Maschinenschrift. – L. Guthrie: The Gospel in Ezekiel. 1954 (nicht vorgelegen). – Herbert Haag: Ezechiels Beitrag zur messianischen Theologie. Miscellanea Biblica et Orientalia R. P. Athanasio Miller oblata. Studia Anselmiana 1951, 27./28. Jg., S. 276–285. – Ders.: Bibel Lexikon. Einsiedeln, Zürich, Köln 1951. Benziger Verlag, Sp. 465–470. – Ders.: Neue Literatur zu den Schriften der Propheten. Schweizerische Kirchenzeitung 1956, 124. Jg., S. 33–34; 45–46; 56. – Erling Hammershaimb: Ezekiel's View of the Monarchy. Studia Orientalia Ioanni Pederson dicata. Kopenhagen 1953. Einar Munksgaard. S. 130–140. – J. A. Herzog: פתחון חדש לחירת ספר יחזקאל Sinai 1953, 16. Jg., S. 321–329. – Franz Hesse: Die Fürbitte im Alten Testament. Diss. Erlangen 1951. 150 S. Mikrodruck. – Lieselotte Hoffmann: Ezechiel, der Prophet. Basel (1953). Friedrich Reinhardt AG. 249 S. – Ernst Höhne: Die Thronwagenvision Hesekiels. Echtheit und Herkunft der Vision Hes 1, 4–28 und ihrer einzelnen Züge. Diss. Erlangen 1953. 101 Blatt Maschinenschrift. – Friedrich Horst: Exilsgemeinde und Jerusalem in Ez viii–xi. Eine literarische Untersuchung. Vetus Testamentum 1953, 3. Jg., S. 337–360. – Carl Gordon Howie: The Date and Composition of Ezekiel. Journal of Biblical Literature, Monograph Series Vol. IV. Philadelphia 1950. IV, 121 S. – William Andrew Irwin: *HASHMAL*. Vetus Testamentum 1952, 2. Jg., S. 169–170. – Ders.: Ezekiel Research since 1943. Vetus Testamentum 1953, 3. Jg., S. 54–66. – Ernst Jenni: Die politischen Voraussagen der Propheten. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 29. Zürich 1956. Zwingli-Verlag. 118 S. – Paul Kahle: Die im August 1952 entdeckte Lederrolle mit dem griechischen Text der kleinen Propheten und das Problem der Septuaginta. Theologische Literaturzeitung 1954, 79. Jg., Sp. 81–94. – Altfrid Kassing: Das verschlossene Tor Ez 44, 1–3. Heilsgeschichtliches Sinnverständnis als ekklesiologisch-mariologische Anregung. Wissenschaft und Weisheit 1953, 16. Jg., S. 171–190. – Peter Katz: Zur Textgestalt der Ezechiel-Septuaginta. Biblica 1954, 35. Jg., S. 29–39. – Walter Kornfeld: Studien zum Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26). Wien 1952. Herder Verlag. 158 S. – Curt Kuhl: Der Schauplatz der Wirksamkeit Hesekiels. Theologische Zeitschrift 1952, 8. Jg., S. 401–418. – Ders.: Israels Propheten. Dalp Taschenbücher 324.

München (1956) Leo Lehnen-Verlag und Bern, A. Francke. – Weldon E. Marcum: Messianic Teachings in the Book of the Phrophet Ezekiel. Diss. Southern Baptist Seminary 1950. 162 Blatt Maschinenschrift. – Herbert Gordon May: The Book of Ezekiel. Introduction and Exegesis. The Interpreter's Bible Vol. VI. 1956 S. 39–338. – John Wolf Miller: Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht mit besonderer Berücksichtigung der Prosareden Jeremias. Gorcum's Theologische Bibliothek Nr. XXVIII. Assen 1955. Van Gorcum & Comp. N. V. und Neukirchen, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins VI, 189 S. – André Neher: L'essence du prophétisme. Épiméthée. Essais philosophiques. Paris 1955. Presses Universitaires de France. 359 S. – Martin Noth: La catastrophe de Jérusalem en l'an 587 avant Jésus-Christ et sa signification pour Israel. Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1953, 33. Jg., S. 81 bis 102. – Kelvin van Nuys: Evaluating the Pathological in Prophetic Experience (particularly in Ezekiel). The Journal of Bible and Religion 1953, 21. Jg., S. 244 bis 251. – Harry Meyer Orlinsky: Where Did Ezekiel Receive the Call to Prophecy? Bulletin of the American Schools of Oriental Research 1951. Nr. 122 S. 34–36. – H. Ostlender: siehe Albertus Magnus. – André Parrot: Le temple de Jérusalem. Cahiers d'archéologie biblique 5. Neuchâtel und Paris 1954 Delachaux et Niestlé. 95 S. – J. Barton Payne: The Relationship of the Chester Beatty Papyri of Ezekiel to Codex Vaticanus. Journal of Biblical Literature 1949 68. Jg., S. 251–265. – Åke Petzäll: Hieronymus' Kommentar till Hesekiel i sam vets begrappets historia. Svensk Teologisk Kvartalskrift 1953, 29. Jg., S. 149–162. – Francisco Planas: El pan del profeta. Cultura Biblica 1955. 12. Jg., S. 153–157. – Marvin H. Pope: El in the Ugaritic Texts. Supplements to Vetus Testamentum Vol. II. Leiden 1955. E. J. Brill. 116 S., bes. S. 97–103. – Edmund Power: Ezechiel: A Catholic Commentary on Holy Scripture. London, Edinburgh, Paris, Melbourne Toronto and New York 1952. Thomas Nelson and Sons. S. 601–620. – Konrad von Rabenau: Die Entstehung des Buches Ezechiel in formgeschichtlicher Sicht. Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1955/56, 5. Jg., S. 659–694. – Joseph Reider: Etymological Studies in Biblical Hebrew. Vetus Testamentum 1954, 4. Jg., S. 276–295. – C. H. Roberts: Antinoopulos Papyri. Egypt Exploration Society 1950, Nr. 10, S. 19–23. – Theodore Henry Robinson: Prophecy and the Prophets in Ancient Israel. Studies in Theology Nr. 28 London 2. Aufl. 1953. Gerald Duckworth & Co. 224 S. – Harold Henry Rowley: The Book of Ezekiel in Modern Study. Bulletin of the John Rylands Library 1953 Vol. 36 No. 1, S. 146–190. – Jean de Savignac: Note sur le sens du terme śâphôn dans quelques passages de la Bible. Vetus Testamentum 1953, 3. Jg., S. 95–96. – P. P. Saydon: Ktieb Ezekiel maqlub. Il-Kotba Mqaddsa bil-Malti No. 25. 1952 The Empire Press. XI, 110 S. – Karl Ludwig Schmidt: Jerusalem als Urbild und Abbild. Eranos-Jahrbuch 1951, 18. Jg., S. 207–248. – Ernst Schultze: Die Botschaft des Propheten Hesekiel in 12 Predigten der Gemeinde dargeboten. St. Gallen 1950. Vadian Verlag. 126 S. – Sidney Smith: The Ship Tyre. Palestine Exploration Quarterly 1953, 85. Jg., S. 97–110. – Francesco Spadafora: Ezechiele – Qualche nota. Éstudios Bíblicos 1952, 11. Jg., S. 325–336. – David M. Stalker: Ezekiel and Jesus. Glasgow University Oriental Society Transactions

1951, 13. Jg., S. 16–18. – Jean Steinmann: Le prophète Ézéchiel et les débuts de l'exil. Lectio Divina 13. Paris 1953. Les Éditions du Cerf. 323 S. – Meinrad Stenzel: Ezechiel. Die Heilige Schrift. Vollständige Ausgabe. Nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben. Aschaffenburg 1955, 2. Aufl. 1956. Paul Pattloch Verlag. S. 1006–1068. – Friedrich Stummer: אַמְלָה (Ez xvi 30A). Vetus Testamentum 1954, 4. Jg., S. 34–40. – R. C. Taylor: El Padre Villalpando (1552 bis 1602) y sus ideas estéticas (zum Tempel Hes'). Academia Anales y Bol. de la R. Ac. de Bellas Artes de S. Fernando 1952, 2. Jg., S. 409–475 (nicht vorgelegen). – Chr. W. J. Teeuwen: Profetenspiegel. Kampen (o. J.). J. H. Kok N. V. 127 S., bes. S. 39–43. – Leone Tondelli: Ezechiele. La Sacra Bibbia tradotta dai Testi Originali con note a cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma. Vol. VII, I. Profeti – 2. Ezechiele–Daniele–Minori. Firence (1955). Adriano Salani, 439 S., bes. S. 11–167 und 417–423[1]). – Nigel Turner: The Greek Translators of Ezekiel. The Journal of Theological Studies. 1956, 7. Jg., S. 12–24. – Max Vogelstein: Nebuchadnezzar's Reconquest of Phoenicia and Palestine and the Oracles of Ezekiel. Hebrew Union College Annual 1950/51, Vol. XIII Part II, S. 197–220. – Ernst Vogt: Varia. Biblica 1952, 33. Jg., S. 441. – Ders.: Ioiakin collari ligneo vinctus (Ez 19, 9). Biblica 1956, 37. Jg., S. 388–389. – E. V. (ogt): Ṣāfôn = caelum nubibus obductum. Biblica 1953, 34. Jg., S. 426. – Cecil J. Mullo Weir: Aspects of the Book of Ezekiel. Vetus Testamentum 1952, 2. Jg., S. 87–112. – John W. Wevers: Evidence of the Text of the John H. Scheide Papyri for the Translation of the status constructus in Ezekiel. Journal of Biblical Literature 1951, 70. Jg., S. 211–216. – Ders.: Septuaginta-Forschungen. Theologische Rundschau 1954, 22. Jg., S. 85–138 und 171–190. – Hans Walter Wolff: Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie. Evangelische Theologie 1955, 15. Jg., S. 446 bis 468. – Edward J. Young: ונאשאר אני („And I was left") Ezekiel 9:8. The Jewish Quarterly Review 1951/52, 42. Jg., S. 319–320. – Joseph Ziegler: Ezechiel. Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Literarum Gottingensis editum Vol XVI pars 1. Göttingen 1952. Vandenhoeck u. Ruprecht. 330 S. – Ders.: Susanna. Daniel. Bel et Draco. Septuaginta (wie oben) Vol XVI pars 2. Göttingen 1954. Vandenhoeck u. Ruprecht. 223 S. (S. 77–78: Nachträge zu Hes). – Ders.: Zur Textgestaltung der Ezechiel-Septuaginta. Biblica 1953, 34. Jg., S. 435–455. – Walther Zimmerli: Ezechiel. Biblischer Kommentar. Altes Testament XIII (im Erscheinen). Neukirchen 1955 ff. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins. – Ders.: Das Gotteswort des Ezechiel. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1951, 48. Jg., S. 249–262. – Ders.: Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1954, 66. Jg., S. 1–26. – Ders.: Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine theologische Studie. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments Nr. 27. Zürich 1954. Zwingli-Verlag. 75 S. – Ders.: Predigt über Ez 33, 1–10. Alttestamentliche Predigten, hrsg. v. Hans Joachim Kraus. Neukirchen 1954.

1) I. Tréncseni-Waldapfel: Une tragédie grecque à sujet biblique. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae Tom. II Budapest 1952, S. 143–164 geht nicht auf den Propheten, sondern den Tragiker Ezechiel.

Buchhandlung des Erziehungsvereins. S. 102–115. – Ders.: Predigten über Ez 33, 23–29 + 11, 14–20 und 43, 1–7 a. Beiträge zur evangelischen Theologie 1956, 24. Jg., S. 89–105. – Ders.: Ezechiel, ein Zeuge der Gerechtigkeit Gottes. Ebda S. 37–61. – Ders.: Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung. Mélanges Robert (noch nicht erschienen), S. 154–164. – Ders.: Ezechiel, Theologische Literaturzeitung 1957, 82. Jg., Sp. 333–340. – Ferner die „Einleitungen" von Aalders (1952), Bentzen (2. Aufl. 1952), Kuhl (1953), Eissfeldt (2. Aufl. 1956).

Inhalt: Einleitender Überblick. I. Neue Kommentare. II. Komposition. Berufungsvision. III. Tempelvision. Gog-Perikope. Verfassungsentwurf. IV. Schauplatz der Wirksamkeit. V. Theologie und Verschiedenes. VI. Text und Übersetzungen.

An neueren Darstellungen der Hes-Forschung besteht kein Mangel, zumal Irwin und Rowley ausführlich darüber berichten und ebenso wie Eissfeldt und Fohrer über die Entwicklung der Forschung und den Stand der Probleme gute Überblicke gegeben haben. Wir selbst handelten in dieser Zeitschrift in Ergänzung und Weiterführung unseres Referates „Zur Geschichte der Hes-Forschung"[1]) über die neuere Hes-Literatur[2]), so daß es zunächst befremdlich erscheinen mag, daß die „Theologische Rundschau", die mit ihren kritischen Referaten meistens größere Zeiträume zu überblicken pflegt, schon jetzt nach verhältnismäßig kurzer Zeit wieder einen Bericht über Hes bringt. Aber das rechtfertigt sich schon dadurch, daß das letzte Jahrfünft an Publikationen zu Hes außerordentlich fruchtbar gewesen ist. Nicht nur, daß sich zu unserm Prophetenbuch in der Zwischenzeit eine Fülle von kleineren und größeren Zeitschriftenaufsätzen und Spezialuntersuchungen von zum Teil recht beträchtlichem Umfange angesammelt hat; darüber hinaus lehrt der Augenschein, daß die Hes-Problematik heute ein beliebtes Thema für Promotionsarbeiten geworden ist. Aber vor allem bleibt beachtenswert, daß – im Vergleich zu anderen alttestamentlichen Büchern – bei Hes jetzt geradezu eine Hausse in Kommentaren eingesetzt hat, die uns wertvolle Gesamtarbeiten zu Hes beschert hat und noch beschert und auch für die nächste Zukunft weitere große Auslegungen erwarten läßt[3]). Hatten wir damals (S. 26) gesagt, daß unter Würdigung und Anerkennung aller geleisteten, zum Teil recht wertvollen Kleinarbeit in vielen Einzelheiten die letzten zwanzig Jahre in der Problemstellung als solcher keine wesentlichen Fortschritte gezeitigt hatten, so ist jetzt festzustellen, daß die Hes-Forschung durch die Arbeiten der letzten Jahre in manchen Punkten etwas vorwärts

1) Theologische Rundschau 1933, 5. Jg., S. 92–118.

2) Theologische Rundschau 1952, 20. Jg., S. 1–26.

3) So von Walther Eichrodt in „Das Alte Testament Deutsch 22" und von Karl Elliger in „Sellin-Herrmann, Kommentar zum Alten Testament XII".

getrieben ist. In der Problemstellung hat sich der Schwerpunkt der Forschung etwas verlagert. Die von Hölscher[1]) seinerzeit herausgestellte Alternative „Dichter oder Schriftsteller" ist gegenwärtig stark überschattet, da Hes als „Schriftsteller" wieder stärker in den Vordergrund gerückt ist[2]), wie auch die Paralleltext-Theorie von Bertholet[3]) sich kaum durchgesetzt hat. Gewiß geht es auch heute um die Gesamtkomposition, um die Einheitlichkeit des Ganzen, aber ebenso auch und vielleicht noch mehr um die Struktur einzelner Komplexe, wie der Thronwagen- und Berufungsvision (c. 1–3), der Tempelvision (c. 8–11), der Gog-Perikope (c. 38–39) und des großen Komplexes von c. 40–48. Es geht weiter um die Zeit der Entstehung und die Frage der Echtheit, ob wir es mit einem Propheten der Untergangszeit des Staates Juda zu tun haben oder mit einem Pseudepigraph aus später nachexilischer Zeit. Ferner handelt es sich um den Schauplatz der Wirksamkeit des Propheten, ob Jerusalem-Juda und Babylonien oder Babylonien allein; und damit hängt eng zusammen die Frage nach der Hörerschaft, welche für die Worte und symbolischen Handlungen, besonders in c. 4–24, vorauszusetzen ist. Alle diese Fragen greifen jedoch so sehr ineinander, daß man sie gar nicht scharf voneinander trennen kann. An welchem Punkte man auch den Hebel ansetzen mag, schließlich hat man es doch immer irgendwie mit dem ganzen Fragenkomplex zu tun.

I.

1. Wir beginnen mit den *Kommentaren*. In Printers' *„Annotated Bible"* hat der inzwischen heimgegangene J. Bewer (wie vorher den Jeremia) auch den Hes in zwei Bändchen bearbeitet. In der Einleitung wird mehr Gewicht auf das Historische und Theologische gelegt als auf das Literarkritische. Nach B. ist das ganze Buch original; immerhin werden die Fremdvölker-Orakel (c. 25–32) ein von Redaktorenhand zusammengestelltes selbständiges Buch gebildet haben, um dann mit Unterbrechung des Zusammenhanges zwischen 24, 26–27 und 33, 21–22 eingefügt zu sein (I, S. 10). Daß einzelne Stücke chronologisch am falschen Platze stehen[4]), ist auf die Endredaktion von fremder Hand zurückzuführen; ebenso auch manche formelhaften Wendungen, Dubletten[5]) und Parallelen[6]), sofern sie nicht verschiedene Entwürfe

1) Gustav Hölscher: Hesekiel. Der Dichter und das Buch. Beihefte zur Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 39. Gießen 1924. A. Töpelmann.

2) „The most literary of all the Prophets" (Hammershaimb, S. 131). Hes schrieb „wie die Historiker seiner Zeit fast durchgängig in Prosa" (Miller, S. 77).

3) Alfred Bertholet: Hesekiel. Mit einem Beitrag von Kurt Galling. Handbuch zum AT. Erste Reihe 13. Tübingen 1936.

4) 11, 14–21; 17, 15 ff.; 19, 1 ff.; 38–39.

5) 3, 16 b–21: 33, 7–9; 11, 17–20: 36, 24–27 (< 25); 18, 21–28: 33, 10–20.

6) 4, 16–17: 12, 17–19; 7, 2–4: 7, 5–12; 38,: 39.

des Propheten darstellen oder als aus mündlicher Tradition entstandene Varianten anzusehen sind. Die Überlegenheit der LXX gegenüber dem sehr verderbten MT wird besonders hervorgehoben. Abgedruckt ist der Text der King James Version in Prosa und zum Teil auch in rhythmischer Form. In den knapp und präzise formulierten Anmerkungen steckt ein reiches Material von Sacherklärung und Textverbesserung, das für das Hes-Studium ein sehr brauchbares Hilfsmittel abgibt.

Von anderen Hes-Bearbeitungen, wie sie in mehreren englischen *„Ein-Volumen-Kommentaren"* über die ganze Bibel (ohne Übersetzung) vorliegen, ist am kürzesten die von Clarke, der ein doppeltes Wirken des Propheten voraussetzt; eine genaue Begründung dafür kann bei der Kürze des ganzen Kommentars natürlich nicht erwartet werden. Immerhin bleibt erstaunlich, wieviel an Einführung in die allerwichtigsten Probleme, an Textkritik und Erklärung hier auf 12½ Seiten geboten wird. Etwas ausführlicher (22 Seiten) ist die Bearbeitung von Beasley-Murray, dem es vor allem auf die Herausstellung der „Einleitungsfragen" ankommt. Der eigentliche Kommentar bespricht im großen die einzelnen Abschnitte und Unterabschnitte, wobei gelegentlich bei den wichtigeren Stellen auch Einzelerklärung und Textkritik berücksichtigt sind. Wie sehr dieses Kommentarwerk einem praktischen Bedürfnis entgegenkommt, zeigt die große Verbreitung, die es in kürzester Zeit gefunden hat. Ebenso wie diese Arbeit vertritt die traditionelle Auffassung auch der verhältnismäßig umfangreiche – 20 Seiten in Klein-Quartformat mit ziemlich kleinem Druck – katholische Kommentar von Power, dem die Douay-Version zugrunde liegt. Der Standort in den Einleitungsfragen, die sehr ausführlich behandelt werden, ist dem von Bewer sehr nahe. So wird neben späteren Zufügungen[1]), Weglassungen und Glossen mit einer durch den Redaktor verursachten Umstellung einzelner autoritativer Stücke[2]) gerechnet; die vielfachen Wiederholungen werden dem Propheten selbst zugeschrieben, der, um recht eindringlich zu wirken, dieselben Gedanken mehrfach geäußert habe. Die hohe Bedeutung der LXX kommt auch im eigentlichen Kommentar zur Geltung, der für jeden Abschnitt zunächst eine Sinnerklärung bringt, an welche sich dann Vers für Vers Einzelerläuterungen und textkritische Bemerkungen anschließen. Man kann auch hier nur anerkennend feststellen, wieviel Nützliches und Wertvolles auf verhältnismäßig kleinem Raum geboten wird.

2. Weit ausführlicher ist der Kommentar von May in dem großen amerikanischen Bibelwerk *„The Interpreter's Bible"*, das jetzt für das AT in sechs Bänden abgeschlossen vorliegt. Zwar kommt die Einzelerklärung mitunter

1) 16, 57–68; 20, 33–44; 11, 14–21; 17, 22–24.
2) 3, 16 b–21; 27, 9 b–25 a; 28, 20–26; 39, 17–20; 46, 16–18.

etwas zu kurz und begnügt sich mit Hinweisen auf Spezialliteratur zu den einzelnen Stellen; aber um so eingehender und wertvoller ist die Analyse der einzelnen Abschnitte und die groß angelegte Behandlung der Einleitungsfragen. Nach M. sind die großen Prophetenbücher sämtlich als Anthologien anzusehen, die für den Gebrauch der nachexilischen Gemeinde bestimmt waren. Wenn gleichwohl das Buch Hes seiner Anlage und Diktion nach als eine Einheit erscheint, so ist das auf den Herausgeber zurückzuführen, der für die gegenwärtige Form des Buches verantwortlich ist. Nicht eine mündliche Tradition habe die originale Hes-Prophetie überwuchert, sondern die Erweiterungen und Anreicherungen sind als Ergänzungen des Herausgebers anzusehen. Es ist bezeichnend, daß M. nicht von einem Redaktor spricht, sondern von einem „editor", der nach M. in die Klasse der Biographen oder Schüler eingeordnet werden kann, obwohl er eigentlich weder das eine noch das andere ist. Seine sehr zahlreichen Hinzufügungen entspringen der Absicht, den Zeitgenossen Lehren aus der Geschichte des eigenen Volkes zu geben. Typisch ist für seinen Stil die Weitschweifigkeit der Darstellung und die Vorliebe für bestimmte Formeln wie „damit sie (= die Heidenvölker) erkennen, daß ich Jahwe bin", worin, wie schon Blank[1]) herausgestellt hat, der Einfluß von Deuterojesaja zu sehen ist[2]). Auf diesen Editor, dessen Abhängigkeit vom Heiligkeitsgesetz besonders in c. 1–39 zum Ausdruck kommt, werden große Teile des Buches zurückzuführen sein; vor allem die Worte über die individuelle Vergeltung[3]), die sämtlich auf die gleiche Hand zurückgehen und eine theologische Theorie mit rabbinischer Genauigkeit verbinden (S. 49). Darüber hinaus wird zwar für eine beträchtliche Anzahl von Abschnitten[4]) wenigstens mit der Möglichkeit von hesekielischem Material gerechnet, gleichwohl aber etwa 40 Prozent des Gesamttextes (einige 500 Verse) auf das Konto des Herausgebers gebucht[5]). Ein besonders ausführliches Kapitel bildet die Frage nach der Kom-

1) Sheldon H. Blank: Studies in Deutero-Isaiah. Hebrew Union College Annual 1940, 15. Jg., S. 34–41.

2) Auch das 15mal bei Hes vorkommende „Ich, Jahwe, habe gesprochen" ist nach May für den Editor ebenso bezeichnend wie das „um meines Namens willen", das als ein Widerhall von Dt-Jes zu gelten hat.

3) 3, 17–21; 14, 12–23; 18, 1–32; 33, 1–20.

4) 5, 5–17; 7, 1–27; 10, 1–22; 12, 21–28; 13, 1–23 (z. Teil verschiedene Autoren); 17, 11–21; 20, 45–49; 21, 1–7; 22, 1–31; 23, 31–35; 24, 6–24; 26, 1–6; 27, 3 a. 9 b bis 25 a. 27; 28, 1–10; 29, 1–5; 30, 1–26; 31, 10–18; 32, 17–32; 33, 30–33; 37, 1–14; 42, 13. 14; 43, 6–12; 43, 18–27; 44, 1–2. 6–31; 45, 10–25.

5) 2, 3–8; 3, 10–11. 16–27; 4, 4–8. 12–15; 5, 5–10. 14–15; 6; 11, 14–21; 12, 6 b. 12–18; 14; 15, 7–8; 16, 44–63; 18, 1–32; 20, 1–44; 21, 8–12. 30–37; 23, 36–49; 24, 25–27; 25, 1–17. 26–28; 26. 15–18 (parallel 27, 28–36); 28, 20–26; 29, 21; 32, 9–16; 33–36; 37, 15–28; 38–39; 45, 1–8 + 47, 13–48, 35; 45, 9–25 (doch mit z. T. echtem Material) + 46, 1–18; Glossen: 1, 4. 5 b. 14. 20–21. 25; 5, 3–4.

position des Verfassungsentwurfs (c. 40–48), für dessen Ursprünglichkeit seine Einzigartigkeit spricht und weiterhin der Umstand, daß der Priester Hes Interesse daran gehabt haben wird, die Gedanken der Gola auf eine Rückkehr in die Heimat zu richten. Auch hier wird mit starken Erweiterungen durch den Editor gerechnet, besonders in den gesetzlichen Partien, wenn auch bei einer Anzahl von Elementen in der Gesetzgebung vorausgesetzt werden darf, daß der Zadoqide Hes an ihnen weit mehr interessiert war als der Editor. Für die Wirksamkeit Hes' vertritt M. ähnliche Gedanken wie früher schon Fischer und Pfeiffer[1]), wenn er annimmt, daß Hes wahrscheinlich im Jahre 591 aus Babylonien nach Jerusalem zurückgekehrt sei und dort gewirkt habe. Daß Jeremia bei ihm nicht erwähnt werde, habe nichts zu sagen, wenn man bedenkt, daß auch Haggai und Sacharja oder Amos und Hosea sich nicht aufeinander beziehen. Andererseits ist damit zu rechnen, da kein Jeremiawort mit Sicherheit nach 597 und vor 589 anzusetzen ist, daß Hes in Jerusalem als Prophet tätig war in dieser Periode, in welcher Jeremia öffentlich nicht gewirkt habe. Allerdings hat es den Anschein, als wenn M. Hes' Wirksamkeit lediglich auf die Heimat beschränkt wissen will, da er von den Jahweaufträgen der großen Berufungsvision nur 3, 4b–9 als Originalauftrag gelten läßt und andrerseits die Kapitel 34–37, deren größten Teil man herkömmlich im besonderen als den Niederschlag von Hes' Gola-Wirken ansieht, fast ganz dem Editor zuschreibt[2]), während der Verfassungsentwurf nur in die literarische Form einer Vision gegossen ist. Wird man auch zu M.s Thesen als solchen und zu vielen Einzelheiten ein Fragezeichen zu setzen haben, bleibt alles in allem dieser Kommentar doch sehr anregend und instruktiv und wird bei der Diskussion in der Hes-Forschung nicht übersehen werden dürfen.

3. In *holländischer* Sprache haben die letzten Jahre uns zwei große Kommentare gebracht. Der eine ist von dem katholischen Gelehrten VAN DEN BORN, der schon wiederholt zu den Hes-Problemen das Wort ergriffen hatte. Seine bekannte frühere Auffassung eines doppelten Wirkens des Propheten hat er jetzt dahin geändert, daß er den Hauptteil des Buches Hes als ein Pseudepigraph verstanden wissen will. Doch erscheint diese Bezeichnung insofern nicht ganz zutreffend, da v. d. B. nicht (wie früher Torrey, Burrows, Messel und jetzt BROWNE) darunter eine späte Prophetie verstanden wissen will, die in die Vergangenheit zurückprojiziert ist. Er verwendet den mißverständlichen Ausdruck darum, weil nach seiner Meinung schon die erste Schicht

1) Vgl. Theologische Rundschau 1952, S. 9.

2) Zu c. 33–39: „largely prophecies of restoration belonging to the editor, with very little which can be accredited with plausibility to Ezekiel" (S. 244); von 33, 30–32 wird gesagt, daß es ungewiß ist, ob es Hes oder dem Editor zuzusprechen ist.

des Buches nicht von Hes herrühre und weil wegen der Abhängigkeit einzelner Abschnitte von nachexilischen Stücken[1]) ein sehr großer zeitlicher Abstand anzunehmen sei zwischen dem Wirken des Propheten und der Endredaktion des Buches, welche v. d. B. in die Esra-Nehemia-Zeit ansetzt. Dieses Buch sei dann in griechischer Zeit von einem Glossator überarbeitet und aufgefüllt; von ihm stamme wahrscheinlich auch die Gog-Perikope (c. 38–39). Der Tempelentwurf (c. 40–48) ist so stark überarbeitet, daß eine klare Herauslösung des Ursprünglichen nicht mehr möglich erscheint; doch entsprechen die Grundgedanken den Theologumena des Propheten. In einer äußerst knappen Analyse (S. 10) wird eine besondere Schicht[2]) herausgestellt, für welche charakteristisch sei, daß sie im Stil von Hes' Sprachgebrauch abweiche und die Gedanken Hes' konkretisiere, historisiere und in ein festes Schema lege, also „umbiege". Als jüngste Schicht werden erklärt die Abschnitte über Hes' Verantwortlichkeit (3, 16b–21) und über die Vergeltungslehre[3]), da sie im Sprachgebrauch stark vom übrigen abweichen und auch inhaltlich eine Sonderstellung einnehmen. Darüber hinaus wird der Annahme von Paralleltexten und Varianten[4]) weiter Raum gegeben. Die im großen ganzen vorhandene Gleichheit aller Teile des Buches in Sprache und Ausdruck und der straffe Aufbau werden als Kennzeichen dafür angesehen, daß als Endredaktor nicht eine Einzelpersönlichkeit, sondern eine „Schule" anzunehmen sei. Der Kommentar bringt sorgfältige Analysen und behandelt eingehend die theologischen Begriffe und philologischen Fragen. Wir können daher dem Urteil von Haag[5]) nur beipflichten, daß wir hier – unbeschadet der besonderen Auffassung als Pseudepigraph – den gegenwärtig besten katholischen Kommentar zu Hes besitzen.

Der andere, noch umfangreichere holländische Kommentar, von dem bisher nur die erste Hälfte (c. 1–24) erschienen ist, stammt aus der Feder von G. Ch. Aalders, dem reformierten ATlichen Emeritus an der Freien Universität in Amsterdam. Das Werk ist gekennzeichnet durch seine konservative Haltung, die sehr wohl mit den Problemstellungen vertraut ist und sie zwar

---

1) Neben einer Reihe von Parallelen, die zufällig sein können (S. 103), wird mit Nachdruck verwiesen auf die Abhängigkeit von 11, 17–20 von Jer 32, 37–40 und c. 26–28 von Jes 14.

2) 1, 3; 4, 12–15; 12, 4–14 (zum größten Teil); 15, 6–8; 17, 8. 11–21; 24, 18–24; 26, 7; 29, 17–21; 30, 10–12.

3) c. 18; 33, 1–20; (14, 12–23?).

4) 4, 9–17: 12, 17–20; 5, 7: 11, 12; 12, 21–25: 12, 26–28; 19, 1–4: 19, 5–9: 19, 10–14; 16: 23 (stückweise); 7, 2–4: 7, 5–9; 13, 11–12: 13, 13–16; 14, 4–5: 14, 6–8; 26, 1–6 mit Variante 26, 7–14: 26, 15–18 und Variante 27, 1–5; 38, 1–9: 38, 14–16: 39, 1–6; zwei Fäden in c. 8–11.

5) Schweizerische Kirchenzeitung 1956, 124 Jg., S. 56.

auch diskutiert, aber ablehnt. Die Abweichungen in der straffen Ordnung des Buches erklären sich nach A. leichter als „kleine Freiheiten" des Propheten (S. 16) als durch redaktionelle Arbeit, die nur für 1, 2–3 konzediert wird (S. 14). Der MT wird äußerst hoch bewertet; zwar seien einige wenige Stellen (wie z. B. 21, 15. 18) nicht zu übersetzen und an einigen anderen erweisen sich Emendationen als notwendig; aber der Text sei keineswegs so schlecht erhalten, daß eine Bevorzugung der LXX sich rechtfertigen ließe. Wo sie vom MT abweiche, müsse erst bewiesen werden, daß sie auf einen tatsächlich besseren Text zurückgehe. Eine Übersetzung wird nur gelegentlich für einzelne Verse oder Versteile gegeben, nur an wenigen Stellen[1]) auch für größere Zusammenhänge: im übrigen wird der Leser auf die neue Übersetzung der Nederlands Bijbelgenootschap hingewiesen. An die Ausführung über die einzelnen Verse schließt sich jeweils abschnittweise eine Zusammenfassung des Gedankengehalts an. Die besondere Stärke dieses Kommentars liegt in seiner umfassenden Diskussion der Spezialliteratur und den ausführlichen lexikographischen und grammatischen Erklärungen.

4. In *Italien* ist der dritte Teil von Asensios einleitenden und exegetischen „Annotationes" erschienen, in dem auch Hes in Auswahl[2]) behandelt wird. In der knappen Einleitung wird zwar die logische und chronologische Ordnung mehrfach als verwirrt[3]) bezeichnet und festgestellt, daß manches am falschen Platze[4]) stehe und anderes später zugefügt[5]) sei; doch geht das Gesamturteil dahin, daß all diese Momente nur Zeichen sind für das Fehlen der „unitas libri", aber nicht der „unitas auctoris (seu authenticitas)" (S. 309). Auch die im Rahmen der Sacra Bibbia jetzt vorliegende Hes-Bearbeitung durch den inzwischen verstorbenen Leone Tondelli vertritt den traditionellen Standpunkt. Der Kommentar besteht aus einer eigenen sorgfältigen Übersetzung, die im einzelnen in einem besonderen kritischen Appendix (S. 417–423) begründet wird, und einer versweisen Sacherklärung in Fußnoten. Die nicht ganz drei Seiten umfassende Einleitung ist viel zu kurz und, da sie die literarischen Probleme nicht einmal erwähnt, geschweige zu ihnen Stellung nimmt, nicht ausreichend; es wird lediglich festgestellt, daß die Gog-Kapitel apokalyptischen Stil zeigen und daß der Verfassungsentwurf wenig Prophetisches an sich hat. In der spanischen Zeitschrift „Éstudios Bíblicos" rechtfertigt in einem längeren Aufsatz Spadafora seine messianische Auffassung gegenüber José Ramos Garcia, der die zweite

1) 3, 18–20; 5, 5–6; 16, 6–14; 19, 2–9. 10–14; 21, 18–21.
2) c. 1–5; 18; 33; 34; 37.
3) c. 4; 10; 24; 29, 17; 33, 21.
4) 11, 14–21; 16, 57–63; 17, 20–24; 20, 33–44.
5) 3, 16 b–21; 27, 9 b–25 a; 28, 20–26; 39, 17–20; 46, 16–18.

Auflage von Sp.s Hes-Kommentar (Turin 1951) als „exegetisch nicht befriedigend" erklärt hatte.

In diesen Zusammenhang dürfen wir auch die *französische* Hes-Biographie in der „Lectio Divina" einbeziehen, die wir der sehr fleißigen Feder[1]) von Jean Steinmann verdanken. Er gibt eine textkritisch unterbaute Übersetzung und unternimmt den Versuch, die einzelnen Prophetenworte chronologisch anzuordnen, unter dem Gesichtspunkt, daß in ihnen eine gewisse Entwicklung zu erkennen sei[2]). Das im Exil entstandene Buch habe spätere Erweiterungen erfahren, wobei immerhin beachtlich bleibt, in welchem Umfange St. Teile der Fremdvölkerorakel und des Verfassungsentwurfs für original hält[3]). Hes ist ihm der Priester, der vom künftigen Tempel träumt und von der Reorganisation. St. versteht es ausgezeichnet, besonders in den zusammenfassenden Schlußkapiteln, dem Leser die Persönlichkeit Hes' näherzubringen. Die ganz besondere Bedeutung dieser Arbeit liegt aber darin, daß sie (im Unterschied von den neuen Kommentaren) auf dem Kontinent die einzige große Hes-Publikation der neuesten Zeit ist, in welcher die Bertholet-Auvraysche These von einem doppelten Wirken des Propheten vertreten wird.

5. An *deutschen* Kommentaren ist für die letzten Jahre auf katholischer Seite keine Neuerscheinung zu verzeichnen. Von evangelischen Publikationen ist zunächst Fohrer zu nennen, dessen Hes-Bearbeitung im Eissfeldtschen Handbuch an die Stelle des vergriffenen Kommentars von Bertholet getreten ist. Mit gutem Grunde wird sie nicht als „zweite Auflage" bezeichnet, da sie ein Buch von ganz anderem Charakter geworden ist. Der textkritische Teil ist erheblich erweitert und die zusammenhängenden Erklärungen sind weit ausführlicher, so daß der Umfang auf das Anderthalbfache angewachsen ist. Aber auch sonst handelt es sich um eine ganz neue Bearbeitung mit einer völlig anderen Grundkonzeption, nach welcher einzeln und getrennt niedergeschriebene Worte und Berichte Hes' aus seiner Hinterlassenschaft von Späteren zusammengefaßt und redaktionell überarbeitet sind (S. XI). Bertholets These einer doppelten Wirksamkeit des Propheten ist zugunsten der traditionellen Auffassung gänzlich aufgegeben. Auch die zahlreichen von B. herausgestellten Paralleltexte sind fallengelassen und werden als Glossen

1) Vgl. in der gleichen Sammlung seine Publikationen über Jesaja, Jeremia, Hiob.

2) „Les oracles se rangent d'eux mêmes, suivant un ordre progressif apparant" (S. 15).

3) Sekundär sind nach Steinmann: 16, 44–62; 24, 19–23 (< 21 aβ); 26, 19–21; 27, 3 aβ. 9 b–25; 28, 20–26; 29, 11 b–16. 21; 30, 1–19; 31, 10–18; 32, 9–15. 28–32; 34, 25–30; 36, 13–14. 37–38; 38–39; 40. 38–43; 43, 10–27; 44, 26–31 (Einfügung nach P); 45, 18–20; 46, 1–10; 47, 22–23. Einem Herausgeber werden zugeschrieben 10, 1. 8–17. 21–22.

(vgl. VI, 3) erklärt oder als Nachträge, die von Hes selber herrühren sollen[1]). Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn man Hes in erster Linie als „Schriftsteller" auffassen will. Allerdings müssen uns doch Bedenken kommen, wenn zum ersten Nachtrag zur selben Stelle noch ein zweiter (so in c. 16 und 36) oder sogar darüber hinaus noch ein dritter (c. 23) gleichfalls Hes zugeschrieben wird. Heißt das nicht die Literatentätigkeit des Propheten überspitzen? Daneben stellt auch F. eine ganze Reihe von Stücken heraus, die „wahrscheinlich unecht" sind[2]). Was diesem Kommentar sein besonderes Gesicht gibt, ist die Anwendung des von Balla[3]) inaugurierten Kurzversmetrums, das F. fast für das ganze Buch Hes voraussetzt und das jetzt an seiner Übersetzung nachgeprüft werden kann. Diese Theorie, die bisher keine Zustimmung fand, hat zu einer lebhaften Kontroverse mit Mowinckel[4]) geführt. Doch ist der Einwand, daß schließlich auch jeder Prosatext in Kurzverse aufgegliedert werden könne, insofern nicht ganz stichhaltig, als es entscheidend nicht auf den einzelnen Kurzvers, sondern auf die Zusammenfassung einer (meist ungeraden) Anzahl solcher Verse zu Strophen ankommt, die innerhalb einer Einheit gewöhnlich einen gleichmäßigen Bau und die gleiche Länge aufweisen. Bei Hes haben im allgemeinen die einzelnen größeren Einheiten, aber mitunter auch ihre einzelnen Strophen noch eine Prosaeinleitung. Daß mehrfach mit dem Ausfall von Kurzversen (wie 20, 9; 27, 9a; 27, 25a) oder von ganzen Strophen (z. B. 9, 11) gerechnet wird, ist im Blick auf die schlechte Textüberlieferung noch kein Gegenargument. Eher spricht schon dagegen die große Zahl der Emendationen, von denen Horst (S. 359) für c. 8 allein 31 zählt. Bedenklicher aber erscheint uns, daß diese Kurzverstheorie auch auf c. 40–48 und auf die als unecht angesprochenen Stücke ausgedehnt wird. Mehr aber noch, daß zwar für einige Gedichte[5]) der Langvers anerkannt wird, für andere aber[6]) der Kurzvers postuliert wird, obwohl sie ausdrücklich als Leichenlied (Qina) bezeichnet sind und damit ein bestimmtes

1) 3, 10–11; 12, 12–15; 12, 24–25 a; 13, 15; 14, 9–11; 16, 16–21. 26–29; 23, 28–30. 31–34. 35; 29, 21; 30, 8; 34, 23–24; 36, 13–14. 15; 37, 12 a–13; 37, 23–29.

2) 6, 8–10; 12, 16; 16, 30–34. 44–48. 59–63; 17, 22–24; 21, 23–27; 22, 6–16 (< 14). 23–31; 23, 36–49; 27, 9 b. 11–24; 28, 20–26; 30, 13–19; 32, 9–16; 33, 7–9; 40, 38–43; 41, 15 b–26; 43, 10–27; 45, 18–20. 21–46, 24; 48, 1–35.

3) Vgl. Theologische Rundschau 1952, S. 17.

4) Vgl. Sigmund Mowinckel: Der metrische Aufbau von Jes 62, 1–12 und die neuen sog. „Kurzverse". Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1953, 65. Jg., S. 167–187; Ders.: Marginalien zur hebräischen Metrik. ebda 1956, 68. Jg., S. 97 bis 123, bes. S. 97–100; Georg Fohrer: Zum Text von Jes xli 8–13. Vetus Testamentum 1955, 5. Jg., S. 239–249. Vgl. jetzt auch Otto Eissfeldt, Einleitung S. 65–66; Zimmerli, Theol. Lit.ztg. Sp. 335–336.

5) C. 17; 19; 26, 15–18; 27, 3 b–36 (<11–24).

6) 28, 11–19; 31, 1–18; 32, 2–8.

anderes Metrum voraussetzen. Die Zusammenarbeitung der einzelnen selbständigen Abschnitte der Hes-Aufzeichnungen ist nach F. noch deutlich zu erkennen, so daß er bemüht ist, ihre einstmalige Form wieder herauszustellen, was mit Hilfe von Versumgruppierungen[1]) durchgeführt wird. Das alles ist recht sauber und ordentlich gearbeitet, und F. hat viel Fleiß und Geschicklichkeit darauf verwandt, seine Thesen nach Möglichkeit zu erhärten. Ob und in welchem Umfange ihm das gelungen sein wird, dürfte freilich eine andere Frage sein. Die Beschreibung von Tempel und Altar (42, 1 bis 42, 20 und 43, 10–17), die auch für diese Auflage wieder Galling übernommen hat, präsentiert sich als ganz neue Bearbeitung unter Berücksichtigung der inzwischen erschienenen Literatur, unter der die neue, „exegetisch und archäologisch überzeugende" (so Galling S. 235) Interpretation der Tempelsakristeien durch Elliger besonders hervorzuheben ist.

Nach Form und Anlage etwas durchaus Neuartiges bildet der große Kommentar von Zimmerli, der entsprechend dem Charakter des Gesamtwerkes „Biblischer Kommentar"[2]) sich die Aufgabe gestellt hat, „die Fülle der wissenschaftlichen Arbeit so aufzunehmen und weiterzuführen, daß sie der Verkündigung der Kirche dient". Das kommt insonderheit darin zum Ausdruck, daß am Schluß eines jeden größeren Abschnitts unter dem Stichwort „Ziel" über die theologische Relevanz gehandelt wird. Mit bisher ungekannter Ausführlichkeit ist alles, was irgendwie zum Verständnis des Buches beitragen kann, in die Bearbeitung miteinbezogen. Der Schwerpunkt des Kommentars liegt nicht sowohl in der Darbietung fertiger Ergebnisse, sondern ist darin zu sehen, daß dem Leser die Möglichkeit gegeben wird, an der wissenschaftlichen Diskussion teilzunehmen und den „ganzen Weg der Interpretation von der historisch-kritischen Exegese bis zur Erhebung des Zeugnisses in seiner jeweiligen Besonderheit" mitzugehen. Neben der Übersetzung und einem durchaus lesbaren großen textkritischen Apparat gibt Z. sorgfältige, ausführliche Analysen und eine breit angelegte Erklärung. Zwar sind bisher erst drei Lieferungen veröffentlicht, auch die großzügig geplante „Einleitung"[3])

---

1) 3, 10–12; 4, 10–11; 11, 22–23; 11, 24–25; 13, 8; 16, 17–20. 27–29. 30–34; 32, 19 a; vgl. auch die Umstellungen in 13, 18–23; 24, 3. 6.

2) Vgl. die grundsätzlichen programmatischen Ausführungen des Herausgebers Martin Noth und seiner Mitarbeiter in „Evangelische Theologie" 1952/53, 12. Jg. Heft 1 und 2 und dazu Friedrich Baumgärtel, Verheißung. Gütersloh 1952. Bertelsmann, S. 102–127.

3) Vorgesehen ist 1. Das Buch Ezechiel, 2. Die neuere wissenschaftliche Kritik. Darstellung und kritische Beurteilung, 3. Die Zeitgeschichte, 4. Die Formen des Prophetenwortes, 5. Die Botschaft des Propheten, 6. Das Problem der Person Ezechiels, 7. Vom Prophetenwort zum Prophetenbuch, 8. Die Textüberlieferung, 9. Literatur. Abkürzungsverzeichnis.

zu Hes wird erst nach Fertigstellung der ganzen Auslegung erscheinen, so daß eine Beurteilung heute noch verfrüht sein mag. Immerhin kann man auf Grund der vorliegenden Teile und aus der Kenntnis von ZIMMERLIS anderen Arbeiten zu Hes sich schon ein ungefähres Bild von der hier vertretenen Auffassung machen. Für Z. ist Hes in allererster Linie der Priester (vgl. auch FREEDMAN S. 456); von hier aus wird der „massive Einbruch gewisser rechtlich-gesetzlicher Strukturen in die Prophetenrede" (ZIMMERLI, Eigenart S. 8) motiviert. Ist mit einer Beheimatung Hes' im sakralen Recht als einer Tatsache zu rechnen – neuestens zählt Z. (Erweiswort, S. 161) Hes sogar zu den „Kultpropheten" –, so erklärt sich dann auch die gelegentliche „kasuistische Entfaltung[1]) seiner Verkündigung" (ZIMMERLI, Eigenart S. 21). So wird hier gerade das, was VAN DEN BORN als jüngste Schicht des Buches angesehen wissen will, „ganz ins Zentrum" (ZIMMERLI, Gotteswort S. 253) gerückt. Nach Z. wurde Hes 598 nach Babylonien verschleppt, hat dort als von Gott berufener Prophet zu seinen Landsleuten geredet (ZIMMERLI, Gotteswort S. 249) und mit seiner formelhaft starren Sündenverkündigung ihnen jedes auch noch so verborgene Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit des Gottesvolkes zerstört (Z., ebd. S. 261). Was die Komposition des Buches angeht, rechnet auch Z. mit einer vom Propheten selbst geschaffenen Textgrundlage, deren Umfang im einzelnen schwer zu bestimmen ist. Für die jetzige Form des Buches mit seinen vielen Zusätzen und Erweiterungen wird der übliche „Redaktor" abgelehnt, da es sich nicht um eine „bloß literarisch redigierende Absicht" handele (Komm. S. 111), sondern um eine stark eingreifende Nachexegese und erweiternde Auslegung. „Diese Nachbearbeitung stamme aus dem Kreis der ‚Schule', die Ez' Worte weitergegeben, das Buch redigiert und an seinem Wort mitdenkend und ergänzend weitergearbeitet hat" (Komm. S. 37). Man erkennt die durchaus neue Auffassung, die um so bedeutsamer ist, als sie bei aller Unabhängigkeit von MAY mit diesem doch gewisse Ähnlichkeiten aufweist, wenn man dessen „Herausgeber" mit ZIMMERLIS „Schule" gleichsetzt.

II.

1. In der Frage der *Komposition* steht die Hes-Literatur der letzten Jahre einer weitgehenden mündlichen Tradition ablehnend gegenüber[2]) und vertritt weithin[3]) den Standpunkt, daß die ersten Niederschriften der Propheten-

1) 3, 17–21; vgl. 33, 7–9; 18; 20; 33.

2) Vgl. VON RABENAU, S. 682.

3) Anders AALDERS, der an der originalen Einheitlichkeit festhält; vgl. auch TEEUWEN (S. 39): „Das ganze Buch verrät die Hand des edlen Baumeisters, der das große Kunstwerk seines Geistes nach dem strengen Gesetz der Symmetrie einteilt und der in klassischer Weise das Buch der Gerichte vollendet durch das Buch

worte und Visionen auf Hes selbst zurückgehen. Sie seien dann gesammelt und umgeformt worden, wobei der sekundäre Charakter besonders durch falsche oder gekünstelte Beziehung zum Kontext deutlich zu erkennen sei[1]). Über Umfang und Verfasser dieser Umbildungen und Zusätze freilich herrscht in der Forschung wenig Einmütigkeit. Während die einen Gelehrten einen ziemlich langwierigen Prozeß der Kompositionsbildung annehmen (Freedman, S. 455), an der viele Hände, zum Teil aus sehr später Zeit, am Werk gewesen sind[2]), schreiben andere die Endfassung einem speziellen Schülerkreise[3]) oder der Arbeit eines Herausgebers (May) zu, wobei auch hier mit Glossen und noch späteren Einfügungen, zum Teil in recht beträchtlichem Umfange (May, Fohrer), gerechnet wird. Das Ringen um das Methodologische und Grundsätzliche zur Erkenntnis der originalen Hes-Prophetie geht weiter.

Eine wichtige Rolle spielen hierbei die *Datumangaben* des Buches, die sich, wie allgemein erkannt ist, nur immer auf das jeweils nächstfolgende Stück beziehen. Sieht Robinson (S. 146) in diesen Datierungen den Beginn kleiner Sammlungen, von denen Fohrer im ganzen acht[4]) als ersten Grundstock chronologisch angeordnet herausstellt, so leitet Eissfeldt auch in der zweiten Auflage seiner „Einleitung" auf Grund der von ihm eruierten zwei Daten-Reihen zwei selbständige verschiedene Reihen originaler Selbstberichte ab, von denen die einen sich auf Jerusalem und Israel beziehen, während die anderen die Fremdvölkerorakel zu ihrem Inhalt haben (S. 456). Das erscheint zunächst recht annehmbar und einleuchtend; doch läßt sich dagegen der Einwand erheben, daß manche der „konkreten Ereignisse", welche für die Jerusalem-Israel-Reihe als Charakteristikum benannt sind, eben nicht durch Daten eingeleitet werden, und daß andrerseits auch in den datierten Stücken dieser Reihe eine „generalisierende und totalisierende" Tendenz nicht zu verkennen ist (von Rabenau, S. 680). Eine besondere Auffassung in der

---

des Heils." Vgl. auch Robinson (S. 56): „It seems that Ezekiel, Haggai, and Zechariah, really did write practically the whole of what has come down to us under their respective names, and prepared their books in much the form they have now."

1) Louise Pettibone Smith in ihrer Rezension über Irwin, Journal of Biblical Literature 1949, 68. Jg., S. 384–389; unter Hinweis auf 4, 12. 14–15; vgl. auch zu 4, 12–15 van den Born, S. 42, Zimmerli, S. 126; zu 26, 3–6 und 26, 7–8. 12–14 vgl. Haag, Bib-Lex,. S. 467.

2) Haag. Bib-Lex S. 467; Clarke S. 568; Fohrer, Komm. S. XI; Eissfeldt S. 453.

3) van den Born S. 10; Zimmerli S. 37. 111.

4) 1, 1–3, 15; 3, 16 a + 4, 1–5, 17; 8, 1–11, 13; 15, 1–16, 43 + 20, 1–32; 24, 1–24; 40, 1–48, 35; 26, 1–28, 19; 29, 1–32, 32.

Datenfrage vertritt VAN DEN BORN, der nach der formalen Seite hin vier verschiedene Typen von Daten unterscheidet[1]). In der Jerusalem-Israel-Reihe hält er nur die drei Daten bei den Visionen für ursprünglich und außerdem die Zeitangabe von 20, 1[2]), wobei er hier das „siebente Jahr" nach dem „dreißigsten Jahre" von 1, 1[3]) gezählt wissen will, also für 20, 1 auf das 37. Jahr kommt, das mit dem Zeitpunkt der Freilassung Jojachins (Jer 52, 31) zusammenfällt. Wenn man aus dem Jahwewort „Ich will mich über euch als König erweisen" (20, 33) das Anliegen der Ältesten an den Propheten nicht im Bau eines Tempels, sondern in der Frage nach einem König sieht[4]), würde das inhaltlich gut zusammenstimmen. Aber wie verhält sich dann das Datum in 1, 1 zu den anderen Zeitangaben, vor allem dem „sechsten" Jahre in 8, 1? Während MAY die Daten in 26, 1; 29, 17 und 33, 21 beanstandet und das 30. Jahr vom Anfang des Exils aus zählt und die Möglichkeit in Betracht zieht, daß Hes in diesem Jahre die Endausgabe seiner Prophetenworte veranstaltete[5]), bucht SMITH (S. 384) alle Zeitangaben auf das Konto des Herausgebers, wobei dann allerdings die Frage nach der Veranlassung und dem Sinn der Datierungen überhaupt offen bleibt.

Um eine andere Lösung des Problems bemüht sich BROWNE, wenn er die jüdische Deportation nach Hyrkania am Kaspischen Meer zugrunde legt, die von Hieronymus nach der Chronik des Eusebius bezeugt ist. Zwar wird hierfür das „fünfte" Jahr des Ochos angegeben, aber Br. hält das für einen Schreibfehler für das „fünfzehnte" Jahr, setzt also dieses Exil in die Zeit von 344–343 v. Chr. und sieht in dem als Glosse erkannten Synchronismus „fünftes Jahr der Wegführung Jojachins" (1, 2) eine Tarnung für das fünfte Jahr des Kaspischen Exils und in „Nebukadnezar" einen Decknamen für Alexander, um nun das ganze Buch Hes auf die Ereignisse der *Alexanderzeit* zu deuten. Bei der Ähnlichkeit des Geschichtsablaufs läßt sich das einigermaßen durchführen, besonders für die Tyrusorakel, welche man auch schon

---

1) A: 1, 1; 26, 1; 29, 17; 30, 20; 31, 1; 32, 1; 32, 17; 33, 21; B: 8, 1; 20, 1; C: 24, 1; 29, 1; D: 40, 1.

2) VAN DEN BORN (S. 16, 119) hält (außer den Synchronismen in 1, 2; 24, 2; 40, 1) 24, 1 und 33, 21 für interpoliert, ebenso bei den Fremdvölkerorakeln 26, 1; 29, 17; ähnlich MAY (S. 59): 26, 1; 29, 17; 33, 21.

3) Vorausgesetzt wird, daß in 1, 1 das 30. Jahr der Gefangenschaft gemeint ist; vgl. auch FREEDMAN, S. 461.

4) VAN DEN BORN verweist besonders auf die Parallele zwischen 20, 32 und 1. Sam 8, 5.

5) S. 59; vgl. BROWNE S. IV; FREEDMAN S. 461–462: compiled or dictated durch den Propheten (vgl. Jer 36) mit der Einschränkung, daß c. 33–39 vielleicht erst nach diesem 30. Jahr zugekommen sind unter Hinweis auf die Zusammenhänge (34. 36. 37) mit 561 (2. Reg 25, 25–27).

rüher[1] in diese Zeit hat ansetzen wollen. Aber abgesehen von der Umdatie-
ung des Kaspischen Exils leidet dieser Lösungsversuch daran, daß Br., um
uch die höheren Daten in seine Theorie eingliedern zu können, einen zweiten
nsatzpunkt annehmen muß. Daß dieser in der Thronbesteigung des Arta-
erxes III. Ochos vorliegen soll[2]), erscheint uns doch recht unwahrscheinlich.
ber die ganze Datierung in die makedonische Zeit paßt, wie im einzelnen
OGELSTEIN nachgewiesen hat, nicht zu Hes' Darstellung: Alexander habe
ei der Belagerung von Tyrus Maschinen auf Schiffen (bei Hes nicht erwähnt)
n der Südseite der Stadt angesetzt, aber keine Reiterei; auch besaß die
akedonische Armee keine Streitwagen, noch sei Tyrus von Alexander völlig
erstört worden (S. 218), so daß der Fall von Tyrus im Jahre 332 v. Chr.
eder das Schema noch das Modell für die Darstellung in Hes 26, 7–14 ge-
efert haben könne, für deren Ausmalung Hes sich die Farben von der Zer-
törung Sidons durch Asarhaddon geborgt habe. Das „elfte" Jahr (587/6)
eht nach V. auf die dreizehn Jahre währende Belagerung von Tyrus unter
thobaals Regierung, die nicht wie üblich von 587 bis 573, sondern nach
em Zeugnis des Josephus (Antt. X, 11, 1) auf 598–586 datiert wird.

2. Von anderen Prophetenbüchern unterscheidet sich das Buch Hes vor
llem dadurch, daß es fast ausschließlich[3]) in erster Person geschrieben ist.
olche *Selbstberichte* finden sich bei anderen Propheten in den Berufungs-
eschichten, denen damit der Charakter einer Legitimationsurkunde zu-
ommt (WOLFF, S. 453). Diese Form der Darstellung darf im allgemeinen
inen größeren Anspruch auf Autorität und Authentizität erheben, als man
gemeinhin anzunehmen bereit ist. Aber gerade hierdurch ergeben sich bei
Hes besondere Schwierigkeiten. Wenn nach FREEDMAN (S. 453) Hes' Be-
ichte weniger als Erzählungen objektiver Begebenheiten erscheinen, sondern
veit mehr den Eindruck eines „geistlichen Tagebuchs persönlicher Gottes-
rfahrung und der inneren Reaktion darauf" erwecken, so ist dem mit VAN
DEN BORN (Kom. S. 8) entgegenzuhalten, daß sie hierfür auffallend unper-
önlich sind und mehr den Charakter einer literarischen Form (ROBINSON,
S. 57) an sich haben. So hat VON RABENAU das Buch Hes unter formge-
chichtlichen Gesichtspunkten untersucht, wobei er mit Recht seinen Aus-
gangspunkt bei den Visionsberichten[4]) nimmt, da diese „durch und durch
vom „Ich-Stil" geprägt" (S. 661) sind. Für die anderen Berichte hat FOHRER
n einer kleinen Studie die „Gattung" untersucht mit Herausarbeitung von

1) L. ZUNZ in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1873, 27. Jg., S. 676–681.

2) 25. Jahr (40, 1) = 333; 27. Jahr (29, 17) = 331; 30. Jahr (1, 1) = 328.

3) Mit Ausnahme von 1, 2–3; 24, 24.

4) VON RABENAU stellt 5 Visionen heraus: 1, 1–3, 15; 3, 16 a. 22–27; 8, 1–11, 25; 37, 1–14; 40,1–48, 35.

„Befehl" und „Deutung", „Zusage" und „Symbolbeziehung". Aber die große Mannigfaltigkeit der einzelnen Elemente, vor allem in der „Wiederholung des Befehls", den „Neben-Befehlen"[1]) und „Berichten"[2]) zeigt, daß die Dinge nicht ganz einfach liegen, sondern eine starke Überarbeitung vorausetzen. Auch von Rabenau behandelt des weiteren die eigentlichen „Verkündigungstexte" und untersucht die Kombination der kleinsten literarischen Einheiten zu „Sinneinheiten", in welchen „Mitteilung", „Begründung" und „Zeugniswort" oder deren Ausgestaltungen miteinander verbunden sind (S. 680). Als solche Sinneinheiten, eingeleitet sämtlich durch „Wortempfang", stellt v. R. einschließlich der Visionen im ganzen 65 Stücke[3]) heraus, die der Prophet selber „in einer Mischung von chronologischen und sachlichen Gesichtspunkten" zusammengestellt habe. Dieser „Urrolle" seien dann mehr oder weniger passend Einzelsprüche oder ganze Sinneinheiten eingefügt, wohl aus dem Nachlaß des Propheten oder von seinen Schülern oder Hörern nach dem Gedächtnis niedergeschrieben, wodurch das nach dem jetzigen Hes-Text vorliegende Bild des reflektierenden, schriftstellernden Propheten entstanden sei. Dazu kommt noch eine spätere „bewußte Ergänzungstätigkeit", welche die ursprüngliche Vision in c. 40–48 zum „Sammelbecken für Kultgesetze" und den Völkerspruch 39, 1–5 „zum apokalyptischen Drama" umgebildet und damit den Gedankenkreis des Propheten verzerrt habe (S. 682).

3. Diese Methode der Aufgliederung in viele kleine Sinneinheiten wenden Fohrer und von Rabenau nicht an bei der *Berufungsvision* (1, 4–3, 15), die wie von ihnen so auch von den meisten neuen Kommentaren als zusammenhängendes Ganzes angesehen wird. Aber die Frage bleibt – schon im Blick auf die Klärung einer doppelten Wirksamkeit des Propheten – akut, ob und in welchem Umfange dieser große Abschnitt als „Berufungsvision" zu gelten habe und ob die „Verbindung der Thronwagen- und Buchrollenvision ursprünglich oder lediglich das Produkt einer nachträglichen redaktionellen Vernähung zweier ganz ungleicher Bestandteile" (Zimmerli, S. 16) darstelle. Hatte schon Herntrich[4]) die echte Berufung und die eingearbeitete Vision von der Herrlichkeit Gottes „als zwei Textkomplexe aus ganz verschiedenen Erlebnissphären" bezeichnet, so bemüht sich jetzt vor allem Zimmerli mit viel Nachdruck und in großer Ausführlichkeit um den Nachweis ihrer engen Zusammengehörigkeit, indem er auf Grund der recht schwachen Analogie

1) Wie 3, 22; 24, 1–2.

2) 3, 23–24 a; 12, 7; 24, 18–19; 33, 21–22.

3) von Rabenau S. 681; Fohrer, Komm. S. 4–5 gliedert die Verkündigung Hes sogar in 90 Abschnitte auf, zu denen noch 13 Nachträge zu Worten und Berichten kommen.

4) Vgl. Theologische Rundschau 1933, 5. Jg., S. 116.

von Jesajas Berufung (Jes 6) auch hier eine enge innere Verbindung zwischen Thronwagenvision und eigentlicher Berufung als notwendig zu beweisen sucht. Aber hier sollte man wohl weniger die Beziehung zu Jesaja betonen als vielmehr die Analogie zu Jeremia, dessen Berufung, was mit allem Nachdruck zu sagen ist, allerdings keine Gottesschau enthält (Jer 1). Mit Recht beurteilt Baumann (S. 62) diese Parallele für um so entscheidender, als Hes in seiner Schilderung allerlei Abhängigkeit von Jeremia erkennen läßt. Dazu kommen noch weitere Bedenken gegen die Zusammengehörigkeit. Wer die Bemerkung „Dies war der Anblick der Gestalt der Herrlichkeit Jahwes" (1, 28) nicht mit Fohrer als Glosse tilgt, sondern für original hält (so van den Born, Zimmerli), wird sich der Tatsache nicht entziehen können, daß dieser Satz eine abschließende Notiz enthält (vgl. auch 32, 16). Wenn der Vers in seinem ganzen Umfange wirklich „guter ursprünglicher Text" ist (so Zimmerli, S. 30), bleibt auffallend, daß die Wirkung dieser Vision erst nach einer sehr langatmigen und umständlichen Beschreibung aufgezeigt wird; sollte man nicht auch hier (wie sonst) ein plötzliches und sofortiges Reagieren des Propheten erwarten?

In der *Vision* (c. 1) handelt es sich, worauf besonders Baumann (S. 61) nachdrücklich hingewiesen, gar nicht um die Wahl einer Person, sondern um ein überirdisches Geschehen, nicht um eine „Berufungsvision", sondern um eine „Informationsvision", deren Zusammenhang mit der nachfolgenden Berufung uns schon wegen der „frappanten Stilunterschiede" (Steinmann, S. 26) zwischen 2, 3–9 + 3, 1–9 und 1, 4–2, 2 recht problematisch erscheint. So stellt denn Steinmann (S. 173) das Kapitel zusammen mit 2, 1–2 und 3, 10–15 an den Anfang von Hes' Gola-Wirksamkeit, und Baumann (S. 59) will es, wie vor ihm schon andere[1]), in enge Beziehung zu c. 37 setzen. Damit würde sich einmal die Schwierigkeit erledigen, daß das allerspäteste Datum ausgerechnet am Anfang des ganzen Buches steht; zum andern aber auch der Einwand von Fohrer (Komm. S. 6), daß 1, 4–28a als ekstatisches Erlebnis unvollständig sei ohne eine dazu gehörende Audition. Aber die ganze Thronwagenvision gipfelt ja in einer Beschreibung[2]). Das macht es überhaupt sehr fraglich, ob denn überhaupt hier ein reales Erlebnis vorliegt und nicht vielmehr „eine theologische Meditation, eine literarische Fiktion aus apokalyptischen Quellen" (van den Born, S. 28); ein Urteil, zu welchem v. d. B. durch Vergleichung mit der Visionsbeschreibung anderer Propheten und der Apokalyptiker geführt wird. Während Höhne in seiner Untersuchung der Thronwagenvision den vorliegenden Text in vollem Umfange zu halten sucht, und „nur wenige unbedeutende Parallelaussagen" (S. 101) als spätere Ein-

1) Zum Beispiel: Berry, Auvray, van den Born; vgl. Theologische Rundschau 1952, 20. Jg., S. 9.

2) Vgl. schon Herntrich, S. 9.

schübe anerkennt[1]), ist sich die Forschung darin ziemlich einig, daß sich hier wie auch sonst allerlei „fremdes Beiwerk eingenistet" (Eichrodt)[2]) habe, über dessen Umfang im einzelnen die Ansichten natürlich geteilt sind[3]). Zimmerli (S. 59) will darin aber mehr sehen als nur „literarische Neigungen oder gar nur spielerische Ausschmückungstendenzen" und führt, entsprechend der von ihm vertretenen Grundthese, die Erweiterungen, die er sich allmählich, durch verschiedene Phasen vollzogen, denkt, auf den „Kreis der Ez'Worte tradierenden Schülerschaft" zurück, die sich um den Sinn und die weitere Verdeutlichung des überkommenen Originals bemüht habe.

Bei der eigentlichen *Berufungsgeschichte* liegen die glossatorischen Probleme wesentlich einfacher. Um so stärker tritt statt dessen die Frage nach dem Umfang des ursprünglichen Textes in den Vordergrund. Zimmerli (S. 70) ist bestrebt, den Text in seiner jetzigen Gestalt zu halten, und stellt für die Berufung des Propheten eine Aufgliederung „in eine Folge von fünf je durch eine Anrede des Propheten eingeführte Einheiten" heraus[4]), von denen das durch je zwei Einheiten eingerahmte Mittelstück (2, 8–3, 3) „unverkennbar einen Hauptakzent trägt". May (S. 76–84) zerlegt unter Einbeziehung von 3, 16–27 den Text in fünf Aufträge[5]), von denen sich nur 3, 4b–9 als „am wahrscheinlichsten original" (S. 52) erweist, während Steinmann (S. 25–26) die Berufung in 1, 2–3 + 2, 3–9 (<7) + 3, 1–9 sehen will. Zur Sicherung des gesamten Textbestandes (bis 3, 15) weist Zimmerli darauf hin, daß jede Einheit ihre besondere Thematik besitze. Aber das kann unsere Bedenken gegen die massive Häufung der Imperative[6]) nicht zerstreuen, wie auch mit der Feststellung des „Phänomens der Wiederholung" (Zimmerli, S. 32) die Tatsache nicht beseitigt werden kann, daß der Text durch die vielen Wiederholungen einfach unerträglich wirkt[7]). Auch die Auskunft zu 3, 14, daß „offensichtlich ein und dasselbe Geschehen in den beiden Vershälften unter verschiedenem Aspekt beschrieben" wird (Zimmerli, S. 82), kann im Blick

1) Solche sieht Höhne in v. 4. 9. 14. 20. 23–25; außerdem hält er in v. 8 eine geringfügige inhaltliche Korrektur für notwendig.

2) S. 9; vgl. auch Clarke (S. 569): „eine Erzählung von genuin ekstatischer Erfahrung, welche durch spätere Schreiber kommentiert ist in der Hoffnung, ihre Dunkelheiten zu erhellen".

3) Bewer: 9. 14. 25; van den Born: 7–9. 14; Fohrer: 4aβ, bβ. 5bβ. 8–9. 12. 14. 17–21. 23b–25. 28aβ; May: 5b. 14. 20–21. 25; Steinmann: 8b–9. 14. 21. 24a. 25. 27aβ; Zimmerli: 4aβ. 6a. 7–11abα. 13–25 (< 22a).

4) 2, 3–5; 2, 6–7; 2, 8–3, 3; 3, 4–9; 3, 10–11; dazu 1, 28bβ–2, 2 als Abschluß des Berufungserlebnisses.

5) 2, 8b–3, 3; 3, 4–9; 3, 10–11; 3, 16–21; 3, 16a. 22–27. Nach May (S. 76) unterbricht 2, 3b–8a die Erzählung und stammt vom Herausgeber.

6) Vgl. 2, 1. 4. 6. 7. 8; 3, 1. 3. 4. 9. 10. 11.

7) Vgl. 2, 5: 2, 7; 3, 10–11 (mit anderer Adresse) : 2, 8. 4–5; 3, 4–9: 2, 3. 5.

auf 3, 15 ebenso wenig ausreichen wie die Erklärung der neuen Adresse (die Weggeführten) in 3, 11 als „neue Thematik, der die wiederholenden Aussagen in 3, 10 f. zugeordnet sind" (Zimmerli, S. 33). Denn der Auftrag hier („alle Worte, die ich dir sage") paßt schlechterdings nicht zusammen mit dem Essen der Buchrolle, deren Inhalt sich ausschließlich nur auf c. 4–24 beziehen kann. Fohrer (Komm., S. 21) empfindet die Schwierigkeit und faßt 3, 10–11 als originalen späteren Nachtrag zu 3, 12–15 (< 13). Selbst auf die Gefahr hin, für „voreingenommen" zu gelten, müssen wir feststellen, daß die ganze Berufungsgeschichte weit leichter zu verstehen ist, wenn man sie als die Zusammenarbeitung zweier verschiedener Berufungen ansieht. Auch Eichrodt (S. 9) rechnet (allerdings im Blick auf 3, 16b–21) mit der Möglichkeit, daß dem Propheten „seine neue Verpflichtung erst nach dem Untergang Jerusalems anvertraut wäre, was mit seiner eigentümlichen Frontstellung in der ersten Periode seines Wirkens gut zusammenstimmen würde".

Während Baumann (S. 56) 3, 27 zur Berufungsvision zieht und für 3, 11–26, das er als Eintragung redaktioneller Art im Rückblick auf c. 1 dem Propheten abspricht, von anderem Blickpunkt aus, mit May (S. 81–84) konform geht, begnügen sich andere Forscher weniger radikal für 3, 16b–21[1]) unter Hinweis auf formale und inhaltliche Gründe mit der Feststellung, daß dieser Abschnitt ursprünglich mit 33, 1–6 zusammengehörte und an seinem jetzigen Platz einen Einschub bildet. Für die jetzige Einordnung wird verantwortlich gemacht die „redaktionelle Bearbeitung" (Fohrer, S. 23) oder „*der*" (Zimmerli, S. 92) bzw. „*die* Endredaktoren" des Buches (Zimmerli, S. 88), welchen die „für das Amtsverständnis des Propheten grundlegende Aussage von 33, 7–9 am Buchanfang gefehlt" hat, wozu, wie wir annehmen möchten, eine Textlücke hinter 3, 16a[2]) willkommenen Raum gab.

Besondere Schwierigkeit bietet die „confusing passage" (May, S. 84) *3, 22–27*, bei der man nicht weiß, ob man sie als Vision (von Rabenau) oder symbolische Handlung (Fohrer) oder wie sonst auffassen soll. Sie bildet keine in sich geschlossene Einheit, wie der mangelnde Zusammenhang und die neue Einleitung (v. 25) zeigt. So werden von Fohrer v. 24a als variierende und v. 25 als erweiternde Glosse im Blick auf 4, 8 getilgt und von Zimmerli (S. 111) v. 25–27 als „Elemente der Nachinterpretation" angesehen. Betont von Rabenau (S. 663) die starke Verbindung aller Visionen untereinander durch die Rückverweise[3]), aus deren angenommener Authentizität er weittragende Schlüsse für die „Komposition eines Schriftwerks aus der Hand

1) Die Verbindung von 3, 16a mit 3, 22 ist so locker, daß man u. E. nicht gut von einer „Sprengung des Zusammenhanges" (Zimmerli, S. 88) reden kann.

2) Vgl. auch Bertholet, Hesekiel S. 12.

3) 3, 23; 8, 4; 43, 3; doch erscheinen sie von Rabenau (S. 685, Anm. 58) in 10, 15. 20 als sekundär.

des Propheten" zieht, so beurteilt Zimmerli (S. 106) mit mehr Recht all diese Bemerkungen nur als „Klammerelemente, die erst bei der Gestaltung des Buchganzen eingefügt worden sind", und auch Fohrer hält sie nicht für ursprünglich[1]). Etwas anderes ist es um den inneren Zusammenhang der Visionen[2]), wie ihn Baumann (S. 56–57) herausgearbeitet hat.

III.

1. Von den Großabschnitten, auf die sich in neuester Zeit das Interesse der Hes-Forschung vornehmlich konzentriert hat, erscheinen uns die Tempelvision (c. 8–11), die Gog-Perikope (c. 38–39) und der Verfassungsentwurf (c. 40–48) besonders bedeutsam zu sein. Bei der *Tempelvision* fällt sofort auf, daß die Darstellung in 8, 5–18 (und 11, 2–13) eine „eigentümliche Zwitterstellung zwischen echter Vision und alltäglicher Wahrnehmung" (Horst, S. 345) einnimmt und daß der Notschrei aus dem gequälten Herzen Hes', worin wir nicht wie Hesse (S. 54) eine zweimalige Fürbitte[3]) des Propheten erblicken können, in fast wörtlicher Wiederholung doppelt überliefert ist (in 9, 8 und 11, 13). Die Schwierigkeiten treten noch deutlicher zutage bei c. 10, das von dem eigentlichen Thema ganz abschweift und auf weite Strecken mit der Thronwagenvision (c. 1) identisch ist. Daß der überlieferte Text als Ganzes so nicht authentisch sein kann, bedarf keines weiteren Beweises. Auch herrscht darin weithin Einmütigkeit, daß große Teile von c. 10 nicht echt sein können und daß auch sonst mit starken Erweiterungen zu rechnen ist, über deren Umfang die Ansichten naturgemäß verschieden sind. Steinmann (S. 62) spricht von der „inextricable confusion actuelle du texte" und erklärt jeden Versuch, die ursprüngliche Ordnung der ineinandergepreßten (inbriquée) Texte der Vision wiederherzustellen, als ein Wagnis (S. 59). Überblicken wir die mannigfachen neuen Lösungsversuche, so heben sich gleich zwei Auffassungen ab, von denen die eine[4]) c. 8–11 als einen einzigen durchlaufenden Bericht, also, wenn auch mit gewissen Abstrichen, als eine Ganzheit ansieht, während für die andere charakteristisch ist, daß man den Gesamtkomplex aus zwei oder mehr verschiedenen, ursprünglich selbständigen Berichten[5]) zusammengesetzt denkt. Das schließt jedoch nicht aus, daß beide Auffassungen in manchen Einzelheiten in etwa konform gehen.

1) Mit Ausnahme von 43, 3; vgl. Komm. S. 241.

2) Baumann (S. 56) stellt folgende Hauptvisionen heraus: Geistwagenvision (1, 1. 4–28a), Berufungsv. (2, 3–3, 9), Kabodwagenv. (9, 3a; 10, 3–5. 8–21; 11, 22 bis 23), Erweckungsv. (37, 1–14), zweite Kabodwagenv. (43, 1–7a) und Vision des neuen Tempels (c. 40 ff.).

3) Horst (S. 347) spricht von „fürbittender Klage".

4) So z. B. Bewer, Hesse, May, Power, Steinmann, Zimmerli.

5) Clarke S. 571; Fohrer S. 58; von Rabenau S. 681; Haag S. 467.

Besonders zeigt sich das bei der Beurteilung von *11, 14–21,* das c. 33–37 vorwegnimmt[1]) und ursprünglich schwerlich die Fortsetzung von 11, 1–13 gebildet haben kann. Zwar stellt VAN DEN BORN (S. 59 – vgl. auch ZIMMERLI, S. 202) – beide Abschnitte zusammen, weist aber nachdrücklich auf den Sondercharakter von v. 14–21 und seine enge Beziehung zu Jer 32, 36–40 hin (S. 74), wozu v. 17–20 „offenbar ein Paralleltext" ist (VAN DEN BORN, Ez-Pseud. S. 95). Wollen MAY (S. 105) und HESSE (S. 55) es als Zufügung durch einen Späteren ansehen, so wird es von STEINMANN (S. 189) und FOHRER (S. 62) in die Zeit zwischen den beiden Wegführungen von 598 und 587 im Exil angesetzt. Auch HORST stimmt dieser Datierung zu, kommt aber zu einer wesentlich anderen Auffassung des Abschnitts. Der Kern (11, 14–16. 19–20), jetzt im Blick auf die Greuelkulte im Tempel (c. 8) durch v. 18 und v. 21 redaktionell aufgefüllt, setze einen Aufenthalt des Propheten in Jerusalem voraus und spreche von den Exilierten als von Abwesenden in der 3. Person. Vers 17 dagegen, der sich als Ergänzung erweise, einmal durch die Anrede an die Exulanten und weiter durch die neue Einleitung (vgl. v. 16), stelle mit seiner an die Expropriierten gerichteten „Verheißung der Heimführung und der Neuvergabung des Bodens" eine im Exil erfolgte literarische Bearbeitung dar, die aber sehr wohl von Hes stammen könne. Die übliche Auffassung vertritt VON RABENAU (S. 681) mit Tilgung von v. 18–20 und FOHRER (S. 61), der v. 16b und v. 18 als ergänzende Glossen anspricht. Um die Herausstellung eines einheitlichen Textes für c. 8–11 ist vor allem ZIMMERLI[2]) bemüht, wie vor ihm schon STEINMANN[3]), der, auch was die Versumstellungen betrifft, die Nachfolge von MAY[4]) gefunden hat.

In der Auffassung des *Originaltextes von c. 10* steht allerdings STEINMANN insofern allein, als andere Gelehrte[5]) den Umfang des Ursprünglichen noch etwas stärker reduziert wissen wollen. Im Gegensatz zu der verbreiteten Ansicht, nach der c. 10 eine Wiederholung und Auffüllung der Beschreibung aus c. 1 darstellt, tritt BAUMANN, wie früher schon Sprank[6]), mit neuen Argu-

---

1) CLARKE S. 571; vgl. FOHRER, Hauptprobl. S. 29.

2) S. 205–206: 8, 1. 2a. 3. 5–7a. 9–18a; 9, 1–11 (< 1b. 3a. 7); 10, 2. 4. 7. 18a 19bα; 11, 23–25.

3) 8, 1. 3b. 5–7a. 8bβ–18; 11 1–13 (< 11. 12); 9, 1–11 (< 1b. 3a); 10, 2–5. 18–19; 11 22–23.

4) Auch MAY stellt 11, 1–13 vor c. 9 und 11, 23–25 hinter c. 10.

5) MAY S. 114, BEWER I, S. 32, FOHRER S. 62 sehen als ursprünglich an 10, 2. 7. 18–19; anders VON RABENAU S. 681: 10 2–7. 18–19; VAN DEN BORN S. 69–71: 10 2. 7. 9–12. 18–19; HORST S. 346: 10, 2. 6–7 in Verbindung mit vorangestelltem 9, 1–11; ZIMMERLI: 10, 2. 4. 7. 18–19.

6) SIEGFRIED SPRANK: Studien zu Ezechiel. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 3. Folge Heft 4. 1926, S. 1–74.

menten für die Priorität von c. 10 ein. Trotz der Gemeinsamkeit in den Grundprinzipien, wie sie durch viele Einzelzüge erhärtet wird, bestehe zwischen beiden Visionen doch ein wesentlicher Unterschied, da Kabod und Geist, Keruben und „Wesen" in Analogie stehen. An die Stelle des „Farbigen und Gestalteten" der Kabodwagenvision (c. 10), also damit auch des Älteren, sei in der Geistwagenvision (c. 1) das „Blasse und Gestaltlose" getreten (S. 58). Das sind sehr feine und gute Beobachtungen, aus denen B. dann Schlüsse zieht auf den ursprünglichen Platz der Geistwagenvision zieht (vgl. II, 3) und ihre jetzige Anordnung an den Anfang des Buches motiviert; andererseits sucht B. zu begründen, daß die Kabodwagenvision sich „an ihrer sachlich gegebenen Stelle (Tempel, Tempelgeräte, Keruben, Kabod) befindet" (S. 58). Aber gegen die ganze Auffassung bestehen doch Bedenken, die um so größer sind, als auch die ganze Räderbeschreibung als original angesehen wird. Sie dürfte weder hier noch in der Geistwagenvision ursprünglich sein, sondern eine spätere Erweiterung bilden (Horst S. 354). Ähnlich ist auch der Standpunkt von Zimmerli (S. 27–29. 239), der in eingehender Analyse 1, 15 bis 21 als Element nachträglicher „Erweiterung" herausarbeitet und c. 10 für „eine spätere glättende Übernahme der zuerst in c. 1 zugewachsenen Bestandteile" hält.

Von der Schwierigkeit aus, die *Pelatja-Geschichte* (11, 1–13) innerhalb des Gesamtkomplexes einzuordnen, kommt van den Born (S. 59) zu dem Ergebnis, daß c. 8–10 und c. 11 zwei *Paralleltexte*[1]) seien, deren jeder eine Vision[2]) enthalte, mit Hes' Entrückung in den Tempel beginne, die Greuel beschreibe, ihre Bestrafung schildere und ganz parallel die Hes-Frage bringe, ob Jahwe denn den ganzen Rest Israels vernichten wolle. Gegen 9, 8 erheben sich aus dem Zusammenhang, der ja von einem Verschonen eines Teils der Bevölkerung spricht, begründete Bedenken, die v. d. B. (S. 68) dadurch aus dem Wege räumt, daß er v. 2b und v. 4b als sekundär erklärt, während Horst (S. 347) in der Frage eine „liturgisch geprägte Formel aus der prophetischen Fürbitte" vermutet. Damit würde dann auch die andere Schwierigkeit behoben, die in 11, 1–13 in dem plötzlichen Tode des Pelatja (vgl. IV, 3) liegt. Clarke (S. 571) hat sicherlich nicht recht damit, daß dieser Tod als Ergebnis von Hes' Prophetenwort verstanden werden müßte. Hier liegen die Dinge doch wesentlich anders als in Jer 28. Auch in diesem Abschnitt wird mit Texterweiterung zu rechnen sein, deren Umfang recht verschieden[3]) abgegrenzt wird.

1) 8, 5–18; 9, 8–10: 11, 1–12. 13; ähnlich von Rabenau S. 681; vgl. auch Haag S. 467.

2) Horst (S. 339) sieht in 11, 1–13 richtiger eine Erlebnisschilderung.

3) Als sekundäre Verse erklären van den Born (S. 72): 4–6. 8. 11–12; Fohrer (S. 59): 4. 5a. 8. 9a. 10. 11–13; von Rabenau (S. 681): 5a. 8–10; Steinmann

Noch einen Schritt weiter geht Fohrer, wenn er c. 8–10 noch unterteilt[1]) und somit *drei Berichte* über je ein gesondertes ekstatisches Erlebnis des Propheten herausstellt. Das tut auch Horst, wenn er (mit anderer Abgrenzung) 9, 1–10 mit den Aussagen über den Linnengekleideten[2]) zusammenfaßt als ein weiteres Visionserlebnis, das inhaltlich zwar mit dem abschließenden Spruch (8, 17. 18) übereinstimmt, sich aber von der vorhergehenden Vision dadurch unterscheidet, daß auf die Greuelkulte aus c. 8 überhaupt kein Bezug genommen wird. Fohrers Bericht B[3]) wird von Horst durch 10, 3–5 ergänzt, so daß ein Abschnitt voller fragmentarischer Notizen über den Wegzug Jahwes entsteht. Daß wir diese Vision nur noch in Trümmerstücken vor uns haben, erklärt H. (S. 352) mit der Aufreicherung des Textes durch Variantenmaterial über das Thema der Thronwagenvision[4]).

Da über *8, 5–18* mit seinem straffen schematischen Aufbau keine wesentlichen Meinungsverschiedenheiten bestehen, können wir uns dem letzten Teil des Komplexes, den von H. (S. 354) als *Rahmen* bezeichneten Stücken[5]), zuwenden. Schon van den Born[6]) hatte für 8, 1–4 auf das unrichtige Datum hingewiesen, da der angegebene sechste (LXX liest: fünfte) Monat nicht zur Beweinung des Tammuz paßt, und auf das befremdende „etwas wie eine Hand" (v. 3), während Hes sonst ganz unbekümmert von der Hand Jahwes spricht. Auch der „innere" Vorhof[7]) gehört wohl zu dem Entwurf von c. 40 bis 42, aber nicht zum Salomonischen Tempel, wie sich auch das Nordtor auf die große Umfassungsmauer der königlichen Bauten[8]) beziehen muß. Für v. 4 endlich, der schon durch die Rückverweisung verdächtig ist, nimmt v. d. B. Anstoß an der Ausdrucksweise „Gott von Israel" und findet befremdend, daß Hes beim Anblick der Herrlichkeit Jahwes nicht niederfällt. Horst bemängelt ebenfalls die Datumsangabe, die Übereinstimmung von 8, 2–3a mit 1, 26–27 und die Brüchigkeit zwischen v. 3 und v. 5. Halten

(S. 61): 11–12; Horst (S. 342) verweist auf die Literatur und stellt besonders 7. 9–10 heraus.

1) A: 8, 1–9, 11 + 11, 24–25 Das Gericht über die götzendienerischen Jerusalemer; B: 9, 3a; 10, 2. 7. 18–19 + 11, 22–23 Jahwe äschert Jerusalem ein und verläßt es (S. 47 ff.).

2) 10, 2 und 7; 10, 6 ist nach Horst ein redaktioneller Rückverweis zur Verbindung von v. 2 und v. 7 nach dem Einschub von v. 3–5.

3) Vgl. Anm. 1. Horst (S. 351) streicht 9, 3a und 10, 19b als redaktionelle Zutat wie 8, 4.

4) Als Aufreicherungsmaterial stellt Horst (S. 352) heraus: 8, 2. 3a; 10, 1. 8. 9–17. 20–22.

5) 8, 1. 3b; 11, 24–25

6) Komm. S. 60; vgl. auch Fohrer S. 50.

7) Von Fohrer (S. 47) als näherbestimmende Glosse getilgt.

8) van den Born S. 61; Fohrer S. 50.

von Rabenau und Fohrer 11, 22–25 in vollem Umfange für ursprünglich, wobei F. den Abschnitt mit je zwei Versen auf seine Texte B und A verteilt, und läßt Horst nur v. 22–23 als echt gelten, so lehnt v. d. B. (S. 71) diese beiden Verse als teilweise Wiederholung von 10, 19 ab und das Übrige als aus 3, 14 entnommen. Außerdem weist v. d. B. darauf hin, daß v. 25 die einzige Stelle ist, an der ausdrücklich von Hes' Reden zu den Gefangenen gesprochen wird. Horst wird damit recht haben, daß das Datum, soll es überhaupt einen Sinn haben, zur Vision von dem Fortgang Jahwes aus Jerusalem gehört haben muß und daß sich an diese Vision dann andere herankristallisierten. Abschließend können wir sagen, daß bei aller Verschiedenheit der Auffassung in den Einzelheiten sich mehr und mehr die Tendenz zeigt, den Gesamtkomplex c. 8–11 aufzulösen und in seiner jetzigen Gestalt als besondere Sammlung verschiedener Stücke anzusehen.

2. Ein anderer Komplex, dem das besondere Interesse der Hes-Forschung gilt, ist die *Gog-Perikope* (c. 38–39). Schon rein formal hebt sie sich von ihrer Umgebung ab; sie steht nicht nur „etwas isoliert", wie Bewer (II, S. 6) es bezeichnet, sondern erweist sich durch die Wiederaufnahme der Heilsgedanken aus 37, 23 ff. in 39, 23–29 als Einschub[1]). Aber auch dem Inhalt nach paßt sie nicht an ihren Platz, da die Gog-Katastrophe in einer Zeit des Friedens, nach der Rückführung aus der Gefangenschaft, spielen soll, also, wenn c. 40–48 oder Teile davon ursprünglich sein sollten, dann „logisch" (Bewer II, S. 6) hinter diese angeordnet sein müßte[2]). Schon diese Erwägungen machen ihren sekundären Charakter durchaus wahrscheinlich. Fohrer (S. 212) will immerhin einen echten Kern annehmen[3]), wobei er mit Recht voraussetzt, daß dieser durch zahlreiche und zum Teil recht umfangreiche Zusätze erweitert ist. Nach Ausscheidung alles dessen, was er als Glossen erklärt, bleibt ihm eine Einheit von 14 Strophen zu je 7 Kurzversen, deren „Stil und Gedankenwelt durchaus auf Ez hinweisen". Aber abgesehen von anderen Einwänden ergeben sich doch Bedenken aus der Gleichheit der Anfänge beider Kapitel, wie auch das Wort an die Tiere und Vögel (39, 17 ff.) ziemlich aus dem Rahmen fällt. Weit zurückhaltender ist von Rabenau (S. 681), wenn er den authentischen Text auf 39, 1–5 begrenzt und darin ein Fremdvölkerorakel sieht; aber diese Auffassung erscheint uns wegen des „äußersten Nordens" (39, 2) bedenklich. Zwar urteilt v. R., daß 38, 1–9.

1) Vgl. auch Bewer II, S. 54: „This is a reiteration of Ezekiel's teaching, a conclusion to ch. 34–37, placed here after the insertion of the Gog prophecies had separated 37, 26–28 from 40–48."

2) Anders May (S. 273): „Presumably the editor assumes that the vision in chs. 40–48 pictures the situation to prevail after the destruction of the forces of Gog".

3) Unter Ausschaltung von 38, 4a. 5. 11b. 14–23; 39, 2. 4b. 6–8. 11–16. 18b. 19b. 23–29.

14–16 „dem Stil der echten Komposition angeglichen" sei, vermutet aber hier doch einen sekundären Ursprung (S. 694 Anm. 331). Wie Fohrer will auch May (S. 272) die beiden Kapitel auf *einen* Verfasser zurückführen, der für ihn natürlich der „Herausgeber" ist. Auf Grund der Einleitungsformel „So spricht Jahwe" stellt er im ganzen 7 Abschnitte heraus[1]), von denen der letzte ja anerkanntermaßen nicht mehr zur eigentlichen Perikope gehört. Vielleicht hätte man die formalen Beobachtungen weiter durchführen sollen, dann hätte man aus dem Umstand, daß an drei (vier) dieser Stellen zur Einleitungsformel noch die Anrede an den Propheten „Menschenkind" hinzutritt[2]), und daß 38, 18–23 nicht Drohwort (in 2. Person), sondern auffallenderweise Drohansage (in 3. Person) enthält, wahrscheinlich ein anderes Ergebnis gewonnen (vgl. u. van den Born). Daß diese Abschnitte Wiederholungen über das gleiche Thema enthalten, ist nach May nicht weiter verwunderlich, da „this repetitious style" durchaus der Art des Herausgebers entspricht. In den nicht zueinander passenden Aussagen[3]) sieht M. (S. 273) weniger Widersprüche als vielmehr Ergänzungen, wie auch Clarke (S. 577), abgesehen von einer kurzen selbständigen Apokalypse (39, 17–20), diese Differenzen nur als Darstellung von einem andern Standpunkt aus verstanden wissen will. Und Aalders (S. 92) stellt die Frage: Wenn beide Kapitel von derselben Hand sein können, warum soll man dann nicht auch annehmen, daß sie in derselben Zeit geschrieben sind und als eine Prophetie zusammengehören?

Aber andern Gelehrten wie Frost (Eschat. S. 79), Beasly (S. 663) und Bewer erscheinen die gegen die Einheitlichkeit vorgebrachten Argumente zu schwerwiegend, so daß sie nach dem Vorgang von Toy (1889) die Perikope als zwei *Parallelberichte* ansehen, von denen nur einer ursprünglich sein kann. Das schließt aber nach Bewer nicht aus, daß wir (wie auch sonst bei Hes) zwei verschiedene echte Versuche aus verschiedener Zeit vor uns haben. Geht diese Aufteilung von der Parallelität der beiden Kapitel aus, so bringt Steinmann die von Bertholet getroffene Gruppierung[4]) wieder zu Ehren und weist darauf hin, daß die erste Reihe (I) von Hes 32, 1–8 abhängig sei und sich in vielen Punkten mit Jes 34 vergleichen lasse, während die Parallele dazu (II) Züge enthalte, die von dem Angriff Sanheribs (Jes 37), dem Parusiegedicht (Jes 2, 6–21) und aus Jes 9, 4 entnommen seien. Auf Grund dieser

1) 38, 3–9; 38, 10–13; 38, 14–16; 38, 17–23; 39, 1–16; 39, 17–24; 39, 25–29.

2) 38, 2. 14; 39, 1. 17.

3) In 38, 4–9 führt Jahwe den Gog herauf, in 38, 10–13 plant Gog selber die Invasion; in 38, 18–22 wird Gogs Heer durch ein Erdbeben zerstreut, in 39, 1–6 schlägt Jahwe ihm den Bogen aus der Hand; in 39, 12–16 werden die Toten verbrannt und in 39, 3–4. 17–20 von den Tieren gefressen.

4) I: 38, 1–9. 16b–17; 39, 2–4. 7. 17–22. II: 38 (1–3a). 10–16a. 18–23; 39, 8–16; Korrekturen im Anschluß an Bertholet.

Feststellung erklärt St. (S. 302) beide Parallelberichte als Midrasche zur älteren Prophetie und findet eine Bestätigung seiner Annahme in dem Wort: „Du bist der, von dem ich in früheren Tagen sprach durch meine Knechte, die Propheten Israels, die in früheren Tagen prophezeiten, daß ich dich über sie bringe" (38, 17). Endlich bringt noch VAN DEN BORN einen andern Lösungsversuch, wenn er (anders als MAY) vom formalen Gesichtspunkt aus die ganze Perikope in drei Berichte[1]) aufteilt, deren Verfasser in später Zeit, „lange nach der Rückkehr Judas aus der Gefangenschaft" gelebt und sich selbst nicht mehr als Propheten (38, 17) betrachtet habe[2]). Es handle sich um drei gleichmäßig aufgebaute Drohworte, die in das Urteil über Gog und in die Erkenntnis Jahwes ausmünden. Da dieser Schluß im ersten Worte fehlt, sei als Fortsetzung der Rest von c. 38[3]) hinzugekommen, wie auch 39, 9–20 aus 39, 1–5[4]) entstanden sei.

Aus der unterschiedlichen Auffassung der Komposition der Gog-Perikope ergibt sich auch eine verschiedene Antwort auf die Frage nach ihrer *Entstehungszeit* und ihrem Verfasser, die letztlich auf zwei Punkte hinausläuft: Entweder stammt die Perikope ganz oder wenigstens zum Teil aus der Exilszeit und hat Hes zum Verfasser[5]) oder sie ist das Werk eines Unbekannten, eines „late writer" (MAY, S. 51) aus später nachexilischer Zeit, wobei man besonders gern an die Zeit Alexanders des Großen denkt[6]), die auch HAAG (Bib. Lex. S. 467) für „nicht unwahrscheinlich" hält.

Über Gog und die verschiedenen Versuche, seinen *Namen* zu deuten, berichten alle Kommentare, und AALDERS und MARCUM (Bl. 121–134) haben in ihren Dissertationen das gesamte Material hierzu in großer Ausführlichkeit zusammengetragen, so daß wir nicht weiter darauf einzugehen brauchen. Hinzuweisen ist lediglich auf die kleine Studie von VAN DEN BORN, der die Glosse „Magog", abweichend von der üblichen Auffassung, auf Rosch, Meschach und Tubal bezieht und in ihr eine Verschreibung und Verstümmelung von „hammaqēdōn" sehen will, was um so einleuchtender erscheint, als die genannten Länder einen Teil des Alexanderreiches gebildet haben. BROWN hat zu Gog und Magog ein reiches folkloristisches Material zusammengetragen,

---

1) 38, 1–9; 38, 14–16; 39, 1–6.

2) Andere Auffassung bei AALDERS (S. 85), der nach ROTHSTEIN (Kautzsch-Bertholet, Die Heilige Schrift des AT 1922. S. 980) 38, 17 als rhetorische Frage auffaßt.

3) 38, 10–13. 17–23.

4) 39, 6–8 unterbrechen den Zusammenhang zwischen v. 5 und v. 9; v. 9–10 werden entstanden gedacht auf Grund von 39, 2, v. 17–20 durch 39, 4 und v. 11–16 durch 39, 4.

5) So BEWER, FOHRER, VON RABENAU.

6) Vgl. VAN DEN BORN; BROWNE.

wobei besonders auf die zwei Berge Jedschadsch und Medschadsch im Kaukasus und den „Zweigehörnten" (= Alexander d. Gr.) im Qoran (Sure XVIII) hingewiesen sei. Aalders will die ganze Perikope auf ein historisches Ereignis beziehen, das sich dann in den Tagen des Antiochus IV. Epiphanes erfüllt habe (S. 158). Nach Fohrer (S. 216) „spielt das angekündigte Geschehen sich in der Zeit ab und ist keineswegs eschatologisch oder gar apokalyptisch zu deuten, wie es einige der späteren Glossen nahe legen"; doch konzediert er wenigstens, daß Hes mit seiner Zukunftserwartung für das neue Israel hier „an die Grenze der Eschatologie gelangt". Aber die ganze Perikope ist doch zu unbestimmt und ermangelt so sehr jeden historischen Geschehens (Bewer I, S. 7), daß auch Aalders bereit ist, die allgemeine eschatologische Auffassung[1]) anzuerkennen. Ganz allgemein vertritt Jenni (S. 106) den eschatologischen Charakter prophetischer Weissagungen, die erst von der „speziellen Erfüllung" her in spezielle historische Voraussagen umgedeutet wurden. Aber höchstwahrscheinlich hatte der Verfasser der Perikope überhaupt keine klare Vorstellung über Gog (May, S. 273); aber er sieht in ihm die Verkörperung des letzten Feindes Israels und Gottes[2]).

3. Der *Verfassungsentwurf* (c. 40–48), das utopische Zukunftsbild einer neuen Idealordnung, will nach der Überschrift aus dem Jahre 573 stammen. Gegen das Datum an sich ist nichts einzuwenden; aber wir halten, schon wegen des schwerfälligen und überladenen Stils, vor allem in den Eingangsversen (40, 1. 4), Hes als Verfasser für unwahrscheinlich[3]). Auch Frost (Apoc. S. 88) schreibt das Ganze einem Anonymus zu, einem „Babylonian-Ezekiel", und Eichrodt (S. 22) spricht von einem „Epigonen", der hier unter Verwendung prophetischer Bilder ein „Schema zur Verewigung der gegenwärtigen Mittelmäßigkeit im rechtlich-verfaßten Priesterstaat entworfen" habe. Zurückhaltender ist das Urteil von Freedman (S. 462), wenn er c. 40–48 als einen besonderen Abschnitt bezeichnet, der eine Zeitlang selbständig zirkulierte, ehe er in die Endausgabe des Buches kam. Die Mehrzahl der neueren Arbeiten ist jedoch der Meinung, daß an der *Echtheit* des Ganzen oder zum mindesten *eines Grundstocks* kein Zweifel bestehen könne[4]), wobei man sich sehr wohl der Schwierigkeit bewußt bleibt, die späteren Elemente von den älteren zu scheiden. Aber der Hinweis auf die Originalität des Ganzen oder auf das priesterliche Interesse Hes' als Angehörigen der Familie Zadoq (May, S. 53) reicht u. E. zur Begründung der Echtheit ebensowenig

1) Bewer II, S. 7; Beasly-Murray S. 662; Clarke S. 577; Freedman S. 467; Frost S. 89; Steinmann S. 304.

2) Über das Verhältnis von c. 38–39 zu Apoc 20, 8–9 vgl. Aalders S. 129–144.

3) Vgl. Theologische Rundschau 1952, 20. Jg., S. 12–13; Israels Propheten S. 116.

4) Eissfeldt S. 457; Hammershaimb S. 130; vgl. auch May, Fohrer, Steinmann.

aus wie der Nachdruck, mit dem man die Zusammengehörigkeit der Abschnitte über Jahwes Fortzug aus Stadt und Tempel (c. 9–11) und über seine Rückkehr (43, 1–9) zu betonen pflegt. Gerade die Stärke dieser Rückverweisung läßt sie gekünstelt und verdächtig erscheinen.

Von dem Ganzen hebt sich zunächst einmal ab die große *Baubeschreibung* (c. 40–42), die in die literarische Form einer Vision gekleidet ist und nach einem festen Schema abläuft: Führung, Ausmessung und Erklärung. Hier herrscht im großen ganzen über die Ursprünglichkeit[1]) des Textes Übereinstimmung. Doch kommt eine tiefer schürfende Analyse zu dem Ergebnis, daß die Beschreibung der Umfassungsmauer (40, 5) mit dem sonst nicht üblichen Höhenmaß und die aus dem Schema herausfallenden Angaben über die Kulteinrichtungen im inneren Osttor (40, 38–43) und über das Tempelinnere (41, 15b–26) sekundäre Nachträge sind (Galling; von Rabenau), zu denen van den Born (S. 223) und Gese (S. 113) auch 40, 44–46a und 41, 5–15a hinzurechnen, das ebenso wie 41, 15b ff. durch seine merkwürdige Stellung auffällt und nur notdürftig als Visionsbericht gekennzeichnet ist. Außerdem will Gese (S. 34) die Angaben über die Tempelsakristeien (vgl. I, 5) und über die Gesamtmaße (c. 42) aus inhaltlichen und stilistischen Gründen als noch spätere Erweiterung ansehen. Solche liegen auch in den Nachträgen 43, 13 ff. und 46, 19 ff. vor[2]), die nach den historischen Bauten des zweiten Tempels korrigiert sein dürften (Gese, S. 114). Während Power (S. 604) und andere den Bauentwurf als Reproduktion des Salomonischen Tempels auffassen wollen, weist Galling (S. 221) nachdrücklich auf die Unterschiede hin und Parrot (S. 45) führt im einzelnen aus, daß im Blick auf die Zusammengehörigkeit von Salomos Tempel und Palast, bei welcher der Tempel wie eine Schloßkapelle erscheint, das Heiligtum bei Hes vollkommen isoliert, nicht nur vom Palast, sondern auch von der ganzen Stadt getrennt gedacht ist. Mit großer Ausführlichkeit und sehr gründlich ist diese Frage jetzt von Chary behandelt mit dem Ergebnis, daß Tempel und Allerheiligstes bei Hes genau die gleichen Abmessungen wie beim Salomonischen Tempel haben[3]). Die in den Königsbüchern nicht aufgezählten Nebenbauten werden allmählich entstanden sein infolge der fortschreitenden Komplizierung des Kultdienstes (vgl. Jer 36, 10; 2. Reg 23, 11); dagegen werden die in den Königsbüchern so genau beschriebenen Einrichtungsgegenstände kaum erwähnt. Andererseits unterscheidet Hes' Baubeschreibung sich durch die Vorhöfe und vor allem durch die Tempelmauer, so daß man sagen kann, daß

1) Unter „Ursprünglichkeit" verstehen wir hier die erste Schicht des Textes, ohne Rücksicht darauf, ob sie im einzelnen Hes, dem Herausgeber oder wem sonst zugeschrieben wird.

2) Vgl. Fohrer, Gese S. 121. Bewer II, S. 8, van den Born S. 233.

3) *'ulâm* leitet Chary (S. 5 Anm. 2) von assyrischem *elammu* ab: „en face".

'es' Hauptsorge darin zu sehen ist, „Barrieren, Grenzen, Trennungen auf-
ırichten", wie es besonders durch 42,20 charakterisiert wird: „das Heilige
ɔm Profanen zu trennen".

Auch über den *Schluß des Ganzen* (47, 13–47, 35), der eine *Beschreibung der
renzen und der Verteilung des Landes* enthält, hat die Forschung ziemlich
lare, wenn auch nicht einhellige Position bezogen. Halten STEINMANN[1])
nd VAN DEN BORN im Anschluß an Bertholet den ganzen Abschnitt für
uthentisch, ebenso auch BEWER (II, S. 9), der ihn als Weiterbearbeitung von
5, 1–5 mit einer Zufügung über die Tore und den Namen des neuen Jerusa-
m beurteilt, so lehnen MAY (S. 53), ROBINSON (S. 148) und VON RABENAU
3. 681) dieses Stück in seiner Ganzheit als sekundär ab, während FOHRER
3. 257) wenigstens 47, 13–20 als ursprünglich gelten lassen will, indem er es
it 45, 1–8 zusammenstellt[2]).

Gegen die *Vision vom Tempelstrom* (47, 1–12), der das Tote Meer – nicht,
ie CLARKE (S. 578) meint, das Mittelmeer und das Rote Meer – „gesund",
uchtbar und lebenbringend macht, haben wir Bedenken; sie folgt zwar eini-
ermaßen dem Schema von c. 40–42, erscheint aber doch sehr literarisch-
onstruktiv und übersteigert sich mit ihren Aussagen über das unverwelk-
che Laub und die jeden Monat erfolgenden Ernten[3]). Sie wird jetzt ziemlich
llgemein als ursprünglich angesehen und gilt als die Klimax des Ganzen
v. d. Born, S. 233). Um die Bestätigung der topographischen Einzelheiten
emüht sich FARMER, indem er neben dem allgemein als 'Ain Jidi identifi-
ierten Engedi nun en-eglaim mit 'Ain Feschcha gleichsetzt, wo er als alte
Siedlung Ir Hammelach (Jos 15, 62) annimmt. Daß Hes darüber nichts
Näheres sagt, wird durch die „natürliche Parallele zwischen gedi (Zicklein)
nd eglaim (zwei Kälber)" zu motivieren gesucht. Aber der von F. vollzogenen
Gleichsetzung fehlt der entsprechende archäologische Befund, da die chirbet
Qumran eine Siedlung aus erst römischer Zeit ist und sich eine geeignete alte
Ortslage am Westufer des Toten Meeres bisher nicht hat nachweisen las-
sen[4]).

Für das *Zwischenstück über den neuen Kult* (c. 43–46) gehen die Meinungen
sehr weit auseinander; wir können sie hier im Rahmen dieses Aufsatzes nicht
n all ihren Verästelungen und Variationen aufzeigen. Während BEWER das
Ganze für echt hält und nur einiges als „unsicher" erklärt[5]), ist man heute

1) Mit Ausnahme von 47, 22–23 (S. 296).

2) In der Anordnung: 47, 13–20 (< 14) 45, 1–8 (< 1b. 2).

3) FOHRER S. 245 sieht in v. 10 eine ergänzende und in v. 11 eine ändernde Glosse.

4) Vgl. MARTIN NOTH, Das Buch Josua. Handbuch zum AT Erste Reihe 7.
2. Aufl. 1953, S. 100.

5) So 44, 20–31 und 45, 9–16 und 46, 16–18 als Parallele zu 48, 14 und 45, 8–9
II, S. 9).

geneigt, größere Teile dieses Komplexes als sekundär[1]) anzusprechen, wobei besonders über 43, 10 ff., 45, 18 ff. und c. 46 eine gewisse Übereinstimmung besteht. Besonderes Gewicht legt VAN DEN BORN (S. 233) auf die durch „er führte mich" eingeleiteten Visionsstücke[2]), die er nur dann für ursprünglich hält, wenn sich ihre Stellung außerhalb des Zusammenhanges erklären läßt, und das ist für ihn (außer bei 47, 1 ff.) nur bei 43, 1–5 der Fall. Einen anderen Weg geht MAY (S. 53), wenn er alle mit „so spricht der Herr Jahwe" beginnenden Orakel[3]) dem Herausgeber zuschreibt. Neben diesen formalen Beobachtungen sind es die Beziehungen zur Gesetzgebung des Pentateuchs[4]) und vor allem die Aussagen über den Nasi', denen als Kriterium besondere Bedeutung zukommt. Hier hat nun GESE versucht, von der stilistischen und traditionsgeschichtlichen Seite her Klarheit in diesen recht schwierigen Komplex zu bringen. Er stellt zunächst eine Nasi'-Schicht heraus[5]), für welche charakteristisch ist die Bezeichnung des Volkes als 'am-ha'arez, dem der nasi' als Vertreter der Kultgemeinde mit entsprechenden kultischen Prärogativen gegenübersteht (S. 115). Einen auffallenden Gegensatz hierzu bilde die „Zadoqiden-Schicht"[6]), die sich abhebe durch ihren „Ihr-Stil" in der Anrede, die Beschränkung der priesterlichen Rechte auf die Zadoqiden und die Degradierung der anderen Priester zum Hilfspersonal im Tempel. Die redaktionelle Zusammenarbeitung beider selbständiger Schichten habe aber nicht zu dem völligen Übergewicht einer von ihnen geführt (S. 119). Während 45, 16 f. die Nasi'-Schicht bevorzuge, zeigen andere Stellen[7]) die Tendenz, die Zadoqiden-Schicht durchzusetzen. Das alles sind sehr einleuchtende Beobachtungen, an denen die künftige Arbeit am Verfassungsentwurf nicht wird vorübergehen dürfen.

---

1) Übersicht über die sekundären Stücke:

VAN DEN BORN	43 13–27	44 28–31	45 1–8.16–25	46 1–12
FOHRER	43 10–27	—	45 18–25	46 1–24
MAY	43 18–27	44 6–31	45 1–25	46 1–18
VON RABENAU	43 12–27	44 12–31	45 1–25	46 1–18
STEINMANN	43 10–27	44 26–31	45 18–20	46 1–12

Auch EISSFELDT (S. 461 hält große Teile von c. 40–48, „die dem durch den Eingang in 40, 1–4 aufgestellten Programm nach Form oder Inhalt widersprechen" für sekundär.

2) 43, 1–5; 44, 1–3; 44, 4–5; 46, 19–20; 46, 21–24; 47, 1–12.

3) 45, 9–17. 18–25; 46, 1–15. 16–18; 45, 1–8.

4) Vgl. MAY (S. 54): 43, 18–27; 44, 6–31; 45, 9–25; 46, 1–18.

5) 44, 1–3; 45, 21 ff.; 46, 1–10. 12.

6) 44, 6–16 (mit Anhängen 44, 17 ff.) und 45, 13–15.

7) (40, 46b); 43, 19; 45, 8b. 9; 46, 16–18; (48, 4).

IV.

1. Für das Verständnis Hes' und seiner Prophetie ist von besonderer Bedeutung die Frage nach dem *Schauplatz seines Wirkens*, von der Irwin (S. 61) sagt, daß das jetzt „the dominant view" ist. Die These von Herntrich[1]), daß Hes lediglich und ausschließlich in der Heimat gewirkt habe, ist eine Annahme, die kaum noch ernstlich vertreten wird; dazu sind die Beziehungen zu Babylonien zu deutlich und zu mannigfach[2]). Sie ist zwar inzwischen von Rost (S. 84) erneuert worden, der eine ganz scharfe Trennungslinie zieht zwischen dem vorexilischen Propheten Hes, einem Hebräer unter Hebräern, und einem anonymen Schriftsteller – von Fr. „Babylonian-Ezekiel" genannt – mit prophetischen Instinkten, aber durch die Exilsverhältnisse in der Ausübung seines wahren Berufes gehemmt, der das Originalbild des eigentlichen Hes verdunkelt habe. Aber die Verbindungslinien von c. 4–24 zu c. 33–37 sind doch zu deutlich, als daß man dieser Annahme beipflichten könnte. Hatte die These einer *doppelten Wirksamkeit* des Propheten, zunächst in Jerusalem als Unheilsprophet mit dem Niederschlag seiner Tätigkeit im wesentlichen in c. 4–24, und dann, nach einer Spanne des Schweigens, in der Gola als Verkünder von Hoffnung und Heil (im wesentlichen c. 33–37) durch eine Reihe von Untersuchungen[3]) mehr und mehr Raum gewonnen, unbeschadet des verschiedenen Ansatzes für den Beginn einer zweiten Wirksamkeit, so ist neuerdings eine stark rückläufige Bewegung zugunsten der alten *traditionellen Auffassung* zu verzeichnen. Für sie ist Howie, ein Schüler von Albright, vor allem mit sprachlichen und archäologischen Gründen sehr nachdrücklich eingetreten. Erfuhr seine Arbeit auch den lebhaftesten Widerspruch[4]) von Irwin, so fand sie einen guten Gefolgsmann an Mullo Weir, dem – zunächst ganz unabhängig[5]) von Howie – „die Zeit reif erschien" (S. 97) für den Nachweis, daß auch c. 4–24 unbedingt aus der babylonischen Wirksamkeit des Propheten stammen müßten. Zu dem gleichen Ergebnis kam auch Fohrer in seiner Marburger Habilitationsschrift über die Haupt-

1) Vgl. Theologische Rundschau 1933, 5. Jg., S. 116.

2) Vgl. Fohrer, Hauptprobl. S. 231: „Einige Stücke des Buches Ez weisen *ganz* (von F. gesperrt) nach Babylonien". Th. H. Robinson (S. 146): „Es ist unmöglich, ein starkes babylonisches Element im Buche zu leugnen"; vgl. Driver, Vetus Testamentum 1951, 1. Jg., S. 61.

3) Auvray, Bertholet, van den Born, Oesterley-Robinson, W. H. Robinson; ähnlich auch O. R. Fischer und R. H. Pfeiffer.

4) Besprechung von Howie in Journal of Near Eastern Studies 1952, 11. Jg., S. 219–223.

5) Erst für die Drucklegung seines in der Society for Old Testament Study gehaltenen Vortrages hat Mullo Weir, von Rowley auf Howies eben erschienene Untersuchung hingewiesen, diese eingearbeitet; vgl. Rowley S. 160 Anm. 2.

probleme des Buches Hes, in welcher der Frage nach dem Wirkungsort Hes ein großes Kapitel (S. 203–259) gewidmet ist. Auch Rowley sieht in seinem glänzend geschriebenen kritischen Aufsatz in Hes ausschließlich den in Babylon wirkenden Exilspropheten, wie auch die neuesten Kommentare fast sämtlich ebenfalls die traditionelle Auffassung vertreten.

2. Man kann diese Auffassung aber wohl schwerlich als das Ergebnis einer „unbefangenen" Betrachtungsweise erklären und die Bertholet-Auvraysche These von einer doppelten Wirksamkeit als „unter einem Vorentscheid stehend" (so Zimmerli, S. 32) abtun, noch läßt sich apodiktisch behaupten, daß die alttestamentliche *Tradition* bei Hes sich „als zutreffend erwiesen" habe (Fohrer, Hauptprobleme, S. 260). Gewiß spricht der Text ausdrücklich von einem Jahweauftrag an die Gola (3, 11) und seiner Ausführung durch den Propheten (3, 15); aber das beweist noch nichts für eine ausschließliche Tätigkeit Hes' im Exil, zumal ja im gleichen Kapitel auch sein Auftrag an das „Haus Israel" mehrfach aufgezeichnet ist. Von den beiden anderen Stellen, an denen sein Wirken nach Babylonien lokalisiert wird, macht die Bemerkung in 1, 1 stark den Eindruck einer Zufügung, die ebenso wie die Ortsangabe in der sicherlich nicht authentischen Überschrift (1, 3a) aus 3, 15 erschlossen sein wird[1]). Wir dürfen nicht vergessen, mahnt Steinmann (S. 16), daß auch die herkömmliche Auffassung nur eine Hypothese ist. Und wir fügen hinzu: eine, die recht viele Fragen ungelöst läßt. Wenn Fohrer (Komm. S. V) sie in Gegensatz stellt „zu vielen fragwürdigen Hypothesen", so müssen wir mit allem Ernst erwidern, daß diese Hypothesen ja nicht entstanden wären, wenn die traditionelle Auffassung nicht selbst so „fragwürdig" wäre. Begänne das Buch Hes nicht mit dem sehr anfechtbaren Absatz 1, 1–3, würde wohl kaum jemand überhaupt auf den Gedanken kommen, daß es sich in c. 4–24 um ein Gola-Wirken (ausschließlich!) handelt, für das man sich nur auf 3, 11 und 11, 25 berufen kann, da den Rückverweisen (vgl. II, 3) nur redaktionelle Bedeutung zukommt. Andererseits setzt 12, 21–25 offensichtlich ein Wirken in Palästina voraus (van den Born, S. 81). Wenn Zimmerli (S. 112) im Anschluß an Howie (S. 18) zu 4, 1 nachdrücklich das „babylonische *Lokalkolorit*" betont, da nur aus Babylonien, aber nicht aus Palästina, Stadtpläne auf Ziegelsteinen bekannt sind, so erscheint uns diese Argumentation nicht zwingend, da es sich bei der Darstellung Hes' wohl mehr um eine symbolische Andeutung als um einen korrekt durchgezeichneten Stadtplan handeln dürfte. Man kann die Annahme einer doppelten Wirksamkeit auch nicht einfach damit abtun, daß man sie als ein „*Mißverständnis der Mission Hes*" erklärt; so Power (S. 603), der nur eine Aufgabe Hes gegenüber den Exulanten gelten lassen will. Diese Auffassung entspricht

1) Den Angaben in 10, 22; 24, 26; 33, 21; 40, 1 kommt in dieser Hinsicht keine Beweiskraft zu.

icht dem wesentlichen Inhalt von c. 4–24 und läßt sich vor allem nicht mit em Jahweauftrag „Leichenklage, Seufzer und Weherufe" (2, 10) in Einklang ringen; weist doch auch POWER darauf hin, daß Hes, anders als Jeremia, er Heimat nichts anderes als nur den Untergang ankündigt: „immer wieder, nmittelbar bevorstehend und unvermeidlich". Wie läßt sich weiter mit P.s uffassung vereinen, wenn er 33, 21–29 an die Israeliten in der Heimat gechtet sein läßt (S. 616)? Zwar könnte (so MAY, S. 57) immerhin mit der öglichkeit gerechnet werden, daß Hes seine Sprüche von Babylonien nach erusalem geschickt habe. Aber weit näherliegend ist es doch, daß er sie uch in Jerusalem geäußert hat. Es bleibt, wie BEASLEY-MURRAY[1]) im einelnen ausführt, doch nun einmal schwer verständlich, daß ein Prophet in Babylonien sich konstant an die Juden in Jerusalem wendet und symbolische Handlungen vollzieht in Abzweckung auf solche, die sie nicht sehen können.

3. Zum andern ist nach BEASLEY-MURRAY sehr auffallend, daß dem Golaropheten eine merkwürdige *Vertrautheit mit den Geschehnissen in der Heimat* eignet[2]). Doch erwidern die Vertreter der traditionellen Auffassung hierauf durchaus einleuchtend, daß Hes' Kenntnisse bereits aus der Zeit vor seiner Exilierung stammen. Die Schwierigkeiten erreichen ihre Klimax (CLARKE, S. 571) jedoch erst mit der *Pelatja-Geschichte* (11, 13). Ein kausaler Zusammenhang zwischen dem plötzlichen Tod und Hes' Verkündigung ist abzulehnen (vgl. III, 1). Auch die alten Erklärungen mit Fernsehen oder Hellsehen stehen heute weniger zur Debatte (vgl. POWER, S. 103); VAN NUYS bemüht sich, in Auseinandersetzung mit einer ganzen Reihe englischer Arbeiten, die Erfahrungen Hes' zu verstehen, hilft uns aber an diesem Punkte auch nicht weiter. Nach FREEDMAN (S. 459) beruht c. 8 + c. 11 auf Reminiszenzen und Berichten, die Hes in seinem Inneren neu geschaffen habe, wie auch das Originalereignis, daß Pelatja unter besonderen Umständen im Tempel starb, hier in die Gegenwart neu inszeniert („re-enacted") sein soll. FOHRER (Komm. S. 59) vermeidet im Anschluß an HOWIE (S. 82–83) alle diese nicht übermäßig einleuchtenden Erklärungen, indem er 11, 13 als „sachlich ändernde Glosse mit dem Ausruf Ez' als Variante von 9, 8" ansieht. Doch setzt die Geschichte 11, 1–13, wie MAY (S. 52) mit Recht hervorhebt, voraus, daß die 25 Ältesten tatsächlich Hes' Worte hörten; und das erklärt sich am besten durch seine Anwesenheit in Jerusalem. Auch HESSE (S. 54) sieht in diesem Abschnitt die „Schilderung eines wirklichen Vorgangs" und findet die beste Lösung aller

1) S. 645; vgl. auch FROST, Apoc. S. 83.

2) BEASLY-MURRAY weist hin auf den Götzendienst im Tempel (c. 8), den Tod des Pelatja (11, 13) und Zedekias nächtlichen Fluchtversuch (12, 3–12). Wenn B. des weiteren noch Nebukadnezars Omen-Befragung (21, 18 ff.) und die spätere Belagerung Jerusalems (24, 2) anführt, so sind das zu allgemeine Motive, als daß man ihnen Beweiskraft beimessen könnte.

Schwierigkeiten ebenfalls in der Annahme, daß Hes vor 587 in Jerusalem gewirkt habe. Gegen eine zweifache Wirksamkeit kann man nicht mit Höhne (S. 27) „den *Mangel einer spezifisch exilischen Unheilsverkündigung*" als Beweis vorbringen. Auch gibt die Auskunft, daß Hes mit seinen Drohworten und Drohhandlungen gegen Jerusalem-Juda die Absicht verfolge, *den Exilierten alle Hoffnung* auf die Unantastbarkeit Jerusalems und auf eine baldige eigene Rückkehr *zu zerschlagen*[1]), keine befriedigende Erklärung, da der Prophet sich ganz unverkennbar direkt und unmittelbar an Jerusalem und seine Bewohner wendet. Das konzediert auch Fohrer[2]), will es aber nur als eine „Stilform" verstanden wissen. Daß viele Worte Hes' gegen die Bewohner Jerusalems gerichtet sind, ist nach Rowley (S. 176) noch kein Beweis dafür, daß sie auch in Jerusalem gesprochen sein müßten. Aber darf man hierbei auf c. 25–32 als Analogie hinweisen (so Aalders, S. 12)? Oder sich auf Amos berufen (c. 1–2), der auch nicht zu den umwohnenden Völkern gereist ist, um gegen sie zu sprechen (Rowley, S. 173 f.)? Oder auf die Fremdvölkerorakel in den anderen Prophetenbüchern[3])? Hier sind die Dinge doch wesentlich anders gelagert. Wären Hes' Worte wirklich durchweg an die Gola gesprochen, sollte man doch eine etwas geschicktere Formulierung erwarten dürfen. Noch schwieriger aber ist die Frage nach den die Heimat betreffenden *symbolischen Handlungen* des Buches. Entweder muß man sie mit van den Born (S. 40) als literarische Fiktion erklären oder ihnen – wenn von einem Golapropheten gesprochen – eine irgendwie geartete Wirksamkeit zuschreiben. Fohrer (Hauptpr. S. 250; Komm. S. XVIII) tut dies, wenn er hierzu sagt: zwar „nicht infolge magisch-zauberhafter Kraft, sondern als Ankündigung des göttlichen Handelns, die durch den bevollmächtigten Propheten geschieht". Noch deutlicher kommt dies an einer anderen Stelle[4]) zum Ausdruck: Hes „glaubt durch seine Worte und symbolischen Handlungen mittelbar auf das Schicksal Jerusalems Einfluß zu haben. Indem er es aber verkündigt, trägt er zur Verwirklichung bei". Bei aller vorsichtigen Ausdrucksweise wird hier doch ein gewisser magischer Charakter vorausgesetzt, der doch zum mindesten recht zweifelhaft bleibt. Auch Haag meldet in seiner Auseinandersetzung mit F. das gleiche Bedenken an und betont, daß Hes'

1) Fohrer, Hauptprobl. S. 207; vgl. Aalders S. 11; Neher S. 236.

2) S. 207; vgl. auch Bewer (I, S. 6): „So he addressed his messages at times directly to those in Jerusalem, while in reality he was in Babylonia, as his autobiographical record takes pains to show."

3) Vgl. auch Power (S. 603), der annimmt, daß die drei großen Propheten in ihren Völkerorakeln deutlich unterscheiden zwischen denen, gegen welche diese Orakel gerichtet sind (directed), denen, für welche sie offenbart sind (revealed), und denen, an welche sie adressiert (addressed) sind.

4) Fohrer Komm. S. XVIII; Ders., Gattung der Berichte S. 117.

symbolische Handlungen kein Geschehen bewirken, sondern nur verkündigen sollen[1]). Aber wo liegt dann der Sinn dieser Handlungen, wenn man sie in der Gola vollzogen denkt?

4. Gegen ein reines Gola-Wirken des Propheten erhebt auch Steinmann (S. 14) eine Reihe von Bedenken und weist besonders auf den Umstand hin, daß Jeremia (Jer 29, 4–7) auf die Verhältnisse und besonderen *Fragen der Deportierten* eingeht, während man bei Hes auch nur das geringste Gegenstück hierzu vermisse; Hes geht auf ihre „besondere Lage mit keinem Worte ein, sondern sozusagen an ihnen vorbei, als ob sie gar nicht vorhanden wären" (Eichrodt, S. 6). Fohrer hat das ganz richtig empfunden und bemüht sich, zwei Stellen für eine Behandlung der inneren Nöte der Gola geltend zu machen. Aber die eine (8, 1–9, 11) scheidet sofort als indiskutabel aus und die andere (11, 14–21), die in ihrer jetzigen Textform[2]) aus Hes' Gola-Wirken stammt, dürfte erst auf Grund späterer Redaktorenarbeit an ihren jetzigen Platz geraten sein[3]). Damit entfällt auch der Einwand von F. (Komm. XVII), daß Hes schon in seiner ersten Wirkungsperiode Worte an die Deportierten direkt gerichtet habe. Denn auch F. rechnet für die Gesamtkonzeption des Buches mit der Umstellung ganzer Abschnitte und benennt eine Reihe von Stellen, die aus der Zeit nach dem Fall Jerusalems stammen, jetzt aber in c. 4–24 eingeordnet sind[4]). Ernster ist das Bedenken von Orlinski[5]), daß man es wohl verstehen könnte, wenn ein im Exil berufener Prophet den Anspruch erheben würde, seine Berufung in Juda, auf heiligem Boden, empfangen zu haben, daß aber der umgekehrte Fall, daß ein in Juda berufener Prophet sich als Golaprophet ausgibt, unverständlich bleibt. Ähnlich ist auch der Einwand von Power (S. 604), daß schwer zu verstehen sei, daß Hes' Herausgeber solche Mühe aufwandten, seinen langen Aufenthalt in Jerusalem zu verheimlichen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß das Buch Hes seine redaktionellen Schicksale durchgemacht hat, wie es in seiner

1) Schweizer Kirchenzeitung S. 46.

2) Doch vgl. Horst S. 339.

3) Man könnte noch auf 20, 41–42 verweisen, wenn man hier mit Menes, Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 50 S. 272 (Bewer, ebda S. 195–197 und Journal of Biblical Literature 1953, 72. Jg., S. 156–168) und Eissfeldt (S. 457) die Anspielung auf einen von den Exulanten geplanten Tempelbau sieht. Aber der Abschnitt ist umstritten; vgl. May S. 167; van den Born S. 121.

4) Komm. S. X; es sind dies nach Fohrer: 12, 12–25; 13, 3. 6. 9. 16, 17–21. 26 bis 29; 20, 33–34; nach van den Born setzen nicht Jerusalem als Auditorium voraus 11, 15; 20, 1; 20, 31 in Zusammenhang mit 20, 34; chronologisch falsch angeordnet sind vom Herausgeber 11, 14–26; 17, 15 ff.; 19, 1 ff. (Komm. S. 9).

5) S. 35. vgl. auch Rowley (S. 174): „It is hard to see why an editor should have gone out of his way to transfer Ezekiel's ministry to Babylonia if it were actually exercised in part or in whole in Palestine".

jetzigen Anordnung ja auch durchaus den (unrichtigen) Eindruck erwecken will, als sei Hes von Anfang an als Seelsorger tätig gewesen (Fohrer, Hauptpr. S. 102). Wir wissen nicht, welche Beweggründe den Redaktor oder Herausgeber zu diesen Eingriffen bestimmt haben mögen. Immerhin ist die von van den Born[1]) aufgezeigte Möglichkeit keineswegs von der Hand zu weisen, daß der Redaktor die Jerusalemer Tätigkeit des Propheten ins Exilsgewand gekleidet habe, um den Beweis der Kontinuierlichkeit der Jahweprophetie im Exil von 598 an zu erbringen. Noch einleuchtender erscheint Baumanns Hinweis (S. 54) auf die an der geistlichen Erbauung interessierten Praktiker, denen „das Gestern der Prophetenschriften nur Wert hatte insofern, als es dem Heute der Gemeinde zu dienen geeignet war" (S. 60). So mag die Kabodwagen-Vision (c. 1) an den Anfang gestellt sein, um zu bekunden, „daß das ganze Schrifttum Hes' im wesentlichen nur noch die Gola anging, und daß nach der in der Vision gegebenen Verheißung der Geist Jahwes sich der Gola zugewendet hatte" (Baumann, S. 58). Von hier aus würde sich auch der Einwand von Höhne (S. 23) erledigen, daß ein Redaktor eine ursprünglich palästinische Berufung nicht verwischt hätte. Zum andern erscheint es uns sehr fraglich, ob man den Ausdruck „*Haus* der Widerspenstigkeit", der „ein Gegenwort zu dem bei Ez immer wiederkehrenden ‚Haus Israel' bildet" (Zimmerli, Komm. S. 74), einfach als Anrede an die Exulanten auffassen darf. Auch Zimmerli (S. 72) gibt zu, daß es sich hier wohl nicht einfach um eine Dublette zur Sendung an die Mitverbannten (3, 10–11) handelt, sondern um den „umfassenden Sendungsauftrag in seiner ganzen Weite". Und endlich stellt noch Clarke (S. 569) die berechtigte Frage, ob man überhaupt die Exulanten als *„widerspenstig"* bezeichnen kann.

5. Wir versagen es uns, auf weitere Einzelheiten einzugehen, und dürfen auf unsern Aufsatz in der „Theologischen Zeitschrift" (1952) verweisen, in welchem wir uns bemüht haben, in Auseinandersetzung vor allem mit Howie und Mullo Weir möglichst das ganze Für und Wider in dieser Frage abzuwägen und ein doppeltes Wirken des Propheten wahrscheinlich zu machen. Die Forderung von Rowley (S. 173) nach „zwingenden Beweisen" läßt sich freilich nicht erfüllen; aber auch für die traditionelle Auffassung gilt schließlich das gleiche; und Clarke (S. 567) stellt nicht ganz zu Unrecht die Frage, warum man gerade bei Hes andere Methoden anwenden wolle als bei Jesaja oder Jeremia. Wir können nur Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten aufzeigen, werden aber auf Grund des vorhandenen Materials nicht zu absolut gesicherten Ergebnissen vordringen. Eine jede Lösung hat immer nur einen relativen Wert und wird immer von der theologischen Gesamtschau des ein-

1) Schweizerische Kirchenzeitung 1946, 114. Jg., S. 221; vgl. auch Theologische Zeitschrift 1952, S. 407.

zelnen Forschers abhängen (vgl. auch May, S. 45). Auch Bentzen (Einltg. II, S. 128) urteilt, daß man, obwohl ein Gegenbeweis gegen die traditionelle Auffassung nicht erbracht ist, die Möglichkeit einer palästinischen Wirkensperiode bei Hes nicht a limine abweisen könne. Steinmann zeichnet ein ausführliches Bild Hes' unter dem Blick einer doppelten Wirksamkeit und Kuhl hat seine kleine Skizze über Hes in „Israels Propheten" unter den gleichen Aspekt gestellt. Daß Hes zunächst in Jerusalem wirkte, ist bei Hesse (S. 54) und Delorme (S. 116) vorausgesetzt und wird von Beasley-Murray näher ausgeführt[1]). Das ist auch die Meinung von Clarke (S. 568), der dann weiter sagt, daß der ganze Apparat von Trancen von den Herausgebern erfunden sei, um diese Stücke der Theorie anzupassen, daß Hes während dieser Jahre in Babylonien war. Etwas anders ist die Auffassung von May, der zunächst einen Aufenthalt im Exil, dann aber eine längere vorübergehende Rückkehr Hes' nach Jerusalem annimmt. Aber es erscheint uns durchaus unwahrscheinlich, ob man bei einem Exulanten, selbst wenn er eine Sonderstellung eingenommen haben sollte, mit einer solchen Freizügigkeit wird rechnen können. Von einem ganz andern Gesichtspunkte aus, nämlich der literarkritischen Untersuchung der Tempelvision (vgl. III, 1), kommt auch Horst (S. 358) zu dem Ergebnis, daß die palästinische These „grundsätzlich an Wahrscheinlichkeit gewonnen" habe.

V.

1. Die Beziehungen zwischen Hes und anderen alttestamentlichen Büchern sind neuerdings wieder mehrfach diskutiert worden. Vor allem gilt dieses Interesse der Frage nach dem Verhältnis der kultischen Vorschriften bei Hes (c. 43–46) zu den *gesetzlichen Partien des Pentateuchs*. Nicht nur, daß man glaubt, von hier aus Anhaltspunkte für die Erkenntnis des originalen Umfangs des Hes-Gesetzentwurfs gewinnen zu können; nicht nur, daß Esra die babylonische Tradition, wie sie in der Konzeption über die Priesterschaft mit der Bevorrechtung der Zadoqiden und der Degradierung der Leviten auf Hes zurückgeht (Cazelles, La miss., (S. 131) oder zum mindesten in seiner Linie liegt (Eissfeldt, S. 690), bei seiner Reform zur Geltung gebracht hat. Hes „hat niemals die Haltung eines Jerusalemer Priesters aus der Familie Zadoq verloren und scheint die deuteronomistische Regelung übelgenommen zu haben, welche die alten Priester der Lokalheiligtümer nach Jerusalem brachte" (Robinson, S. 151). Hier liegen bei Hes Ähnlichkeiten vor mit dem sogenannten *Heiligkeitsgesetz* (Lev 17–26), die besonders der Klärung bedürfen. Wir brauchen hier nicht das entsprechende Material im einzelnen herauszu-

1) S. 646: „Ez ministered, then, to the Nation, both that part in exile and those, left in the homeland, in the period just prior to the fall of Jerusalem and after".

stellen, da das bereits oft genug und in ausführlicher Form geschehen ist[1]), und können uns mit der Feststellung begnügen, daß die Berührungen zu zahlreich und zu augenfällig sind, als daß man sie als zufällig erklären könnte. Ja, sie sind zum Teil so weitgehend, daß man in früherer Zeit Hes geradezu für den Verfasser des ganzen Heiligkeitsgesetzes (H) oder zum mindesten von Lev c. 26 gehalten hat[2]). Eine besondere Schwierigkeit aber ergibt sich aus dem mißlichen Umstand, daß auch H ebensowenig wie Hes c. 43–46 ein einheitliches Ganzes bildet. Nach Robinson (S. 151; vgl. auch Freedman, S. 468) ist zum mindesten eine Bekanntschaft Hes' mit H als wahrscheinlich anzunehmen; vielleicht auch nur mit einer älteren und kürzeren Form, wenn man nicht mit Kornfeld, der neuerdings H untersucht hat, der Meinung ist, daß Hes das H-Gesetz, das nach K. „sehr gut eine Konzeption aus den letzten Tagen der Monarchie"[3]) sein könnte, vervollständigt und weitergeführt zu haben scheint. Besonderer Nachdruck wird hierbei auf die Tatsache gelegt, daß die dem Propheten Hes gewordene Offenbarung im Unterschied von Jeremia (Jer 1, 9) als schriftlich fertiger Text vorlag (Hes 2, 9). Aus dem Umstande, daß Hes immer wieder H benutzt, wenn er dem „rebellischen Hause" seine Vergehen vorhält, zieht Cazelles[4]) den Schluß, daß diese schriftliche Offenbarung vermutlich H gewesen sei. Vorausgesetzt wird hierbei, daß H und Hes nicht aus der gleichen exilischen Zeit, also etwa aus der Mitte des 6. Jahrhunderts, stammen, wie Fohrer (Komm. S. XXIII) und Eissfeldt (S. 285) annehmen, sondern daß H älter als Hes sein muß (vgl. Elliott-Binns, S. 40). Man kann diese Annahme aber nicht mit dem Hinweis begründen wollen[5]), daß bei H die individuelle Verantwortung ja noch unbekannt sei, da ja gerade diese Abschnitte bei Hes, wie wir gesehen haben, neuerdings mehrfach ernstlich in Frage gestellt werden. Eher könnte man Elliott-Binns (S. 34) darin zustimmen, daß H im Vergleich zu Hes den Eindruck größerer Geschlossenheit erwecke. Wenn man aber die Ausführungen von Chary liest, der eine genaue Analyse und Vergleichung beider vorgenommen hat (S. 24–43), wird man, besonders nach dem über den Kebod-Jahwe Gesagten (S. 42) eher geneigt sein, die Priorität bei Hes zu suchen. Wahrscheinlich wird mit der Möglichkeit gerechnet werden müssen, daß H sowohl wie auch Hes ältere Vorlagen benutzt haben (Eissfeldt, S. 285), die nach Cazelles bis in die Mosezeit zurückreichen. Andererseits ist Cazelles (S. 289–290; vgl. auch Freedman, S. 468) darin zuzustimmen, daß die lite-

1) Vgl. Chary S. 24–43; Elliott-Binns S. 34; R. H. Pfeiffer, Introduction to the OT 1948, S. 241–246.

2) Graf, Bertheau, Kayser, Horst; vgl. auch J. Herrmann, Ezechiel 1924, S. XIX.

3) S. 12; ähnlich auch Elliot-Binns S. 39.

4) Le Lévitique S. 16.

5) Vgl. Kornfeld S. 12; Elliott-Binns S. 34.

rarische Redaktion der priesterlichen Gesetze im Pentateuch später als Hes und von ihm abhängig erscheint.

2. Auch das *Verhältnis Hes' zu Jeremia* ist einer neuen Prüfung unterzogen worden, wie sie in der umfangreichen Studie von Miller vorliegt. Leider beschränkt sich M. auf eine Vergleichung mit den in Jer c. 1–25 verstreuten Prosareden[1]), die er infolge ihres Aufbaus, ihres literarischen Charakters und Inhalts der „Baruch-Rolle" (Jer 36, 1–3) zuschreibt. Wenn aus einer Vergleichung dieser Stücke mit Hes Miller auch ungefähr 40 „gemeinsame sprachliche Erscheinungen" herausstellt, von denen etwa ein gutes Dutzend[2]) „auf irgendeine positive Verbindung der Stellen hindeuten" (S. 101), wenn ferner auch einige Wortgruppen die Bekanntschaft Hes' mit der Verkündigung Jeremias besonders nahe legen[3]), so kommt M. doch zu dem Schluß, daß sich aus dem Sprachgebrauch wegen der beiden Propheten „gemeinsamen zeitlichen Atmosphäre" keine Folgerungen ziehen lassen. Auch die Betrachtung der theologischen Gedanken führe zu keinem eindeutigen Resultat[4]). Zwar sind die Ähnlichkeiten oft so überraschend, daß der Anschein entsteht, als habe Hes „Jeremias Gedanken aufgenommen und radikal fortgesetzt". Auch Robinson (S. 151) ist der Meinung, daß Hes viel von Jeremia gehört haben muß, und führt dafür c. 23 an, das „sicher auf Jer 3, 6–18 basiert", und die „Metapher 22, 17–22, die den Eindruck erweckt, als wäre sie durch Jer 6, 27–30 suggeriert". Zurückhaltender ist das Urteil von Steinmann (S. 23), der eine persönliche Bekanntschaft beider Propheten für fraglich hält, aber in Hes doch „einen großen Bewunderer Jeremias" sieht. Andererseits aber läßt sich nicht leugnen, daß zwischen der Verkündigung beider Propheten ein großer Unterschied besteht. Mit Recht vermeidet es Miller, aus diesen Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten weitere Folgerungen zu ziehen, und erklärt die einen als durch die Zeitverhältnisse bedingt, während er die Unterschiede aus dem Besonderen ihrer Persönlichkeit und ihrer Erfahrung und nicht zuletzt aus der Verschiedenheit ihres Wirkungskreises abgeleitet wissen will. Auf eine etwas zu einfache Formel sucht Planas unter Hinweis auf

---

1) Es sind dies nach Miller (S. 66) Jer 1, 4–19; 2, 4–13; 3, 6–11; 7, 2–26. 30–34; 8, 1–3; 11, 1–5. 9–14; 14, 11–16; 15, 1–4a; 16, 1–9; 18, 1–12; 19, 1–2a. 10–11a; 25, 1–13; 30, 21; außerdem noch 21, 1–10; 24, 1–10; 27, 35; 32, 1–17a. 24–29a. 42–44; 34, 8–22.

2) Hes 3, 8–9: Jer 1, 18; 8, 6: 7, 17; 11, 14–21: 24, 1 ff.; 11, 17 ff. 36, 24 ff.: 31, 31; 13, 17: 24, 24; 13, 22 usw.: 36, 3 usw.; 14, 14: 15, 1; 16, 44 ff.: 3, 6 ff.; 18, 1 ff.: 18, 7 ff.; 31, 29; 23, 1 ff.: 3, 6 ff.; 24, 15 ff.: 16, 1 ff.; 28, 26: 29, 5; 37, 1 ff.: 8, 1 ff.

3) Besonders nahe liegt nach Miller (S. 117) diese Möglichkeit bei Hes 6, 1: Jer 9, 9; 7, 26: 18, 18; 13, 10: 6, 14; 22, 30–31: 5, 1 ff.

4) Von dem Sprichwort 18, 2 sagt Miller (S. 99), daß Hes es unter Verlagerung des Standpunktes bewußt von Jer (31, 29) übernommen habe.

den Kirchenvater Augustin[1]) und Cornelius a Lapide[2]) das gegenseitige Verhältnis beider Propheten zu bringen, wenn er formuliert: „Jer hat großes Unglück geweissagt, das Hes durch seine symbolischen Handlungen al vivo repräsentiert" (S. 157).

3. Jede Beurteilung der Theologie Hes' ist naturgemäß entscheidend davon abhängig, in welchem Umfange man den Inhalt des Buches für ursprünglich hält. Stehen hier auf der einen Seite May und van den Born, welche theologisch so bedeutungsvolle Aussagen wie die über das seelsorgerliche Amt und die kasuistischen Ausführungen über die individuelle Verantwortung einer späten Schicht zuweisen, so werden von der überwiegenden Anzahl der Forscher[3]) gerade diese Abschnitte in die Mitte von Hes' religiöser Gedankenwelt gerückt. Gibt das Buch Hes keine klare Auskunft darüber, ob Hes selber *Priester* gewesen ist oder wie Jeremia nur Sohn eines Priesters, so entscheiden sich die neueren Arbeiten überwiegend für die erste Annahme. Freedman (S. 456) führt im einzelnen aus, daß Hes tief erfüllt war von der Haltung und den Anschauungen der Jerusalemer Priesterschaft, und verweist vor allem auf die bei Hes dominierende „Kabod-Theologie". Das tut auch Delorme, wenn er in seinem Aufsatz über Bekehrung und Vergebung sagt, daß nach Hes Jahwe sich in allen seinen Werken glorifiziere und daß auch die Wiederherstellung Israels einzig und allein als ein Akt seiner Gnade erscheine (c. 36)[4]). Eigne dieser Gnade anders als bei anderen Propheten, welche eine Bekehrung und innere Umkehr voraussetzen, ein eschatologischer Charakter, insofern sie nicht von Fall zu Fall, als Antwort auf die Reue des Schuldigen, gegeben werde, so erwecken andere Ausführungen (c. 18) den Anschein, als könnte in der treuen Befolgung des Gesetzes ein Mittel liegen, daß der Mensch sich selbst die Gerechtigkeit zusichere. Man dürfe hier aber nicht harmonisieren wollen, wie auch Zimmerli (Erkenntnis S. 72) betont, daß auch für die Doppelheit des göttlichen Handelns (Gericht und Erweckung zu neuem Leben) bei Hes keine Synthese gefunden ist. Man müsse, nach Delorme, in Rechnung stellen, daß sich nach 587 Hes' Konzeption geändert habe. Im übrigen betont D. das Unvollkommene an Hes' Anschauungen, die abrupt und nicht genügend ausgearbeitet seien. Auch Haag betont ebenfalls Hes' Zugehörigkeit zur priesterlichen Theologie, wenn für Hes das letzte Motiv des göttlichen Handelns in der eigenen Ehre Gottes zu suchen ist. Wie Jahwe die Quelle der Heiligkeit für das Gottesvolk ist, so kommt alles Heil einzig und allein von ihm. Das zeige sich besonders an Hes' Ausführungen über den

1) „Ez offenbart sich in Jer und Jer verbirgt sich in Hes."
2) „Jer sagt klar, was Ez dunkel und durch Symbole" ausdrückt.
3) Wie Delorme, Freedman, Fohrer, Haag, Zimmerli.
4) Vgl. auch Zimmerli, Ezechiel, ein Zeuge der Gerechtigkeit.

König der Heilszeit (37, 22. 24), den neuen David[1]). Zwar bestehe zwischen ihm und Jahwe eine eigenartige Parallele[2]), und die Aussage, daß David Fürst sein werde in Ewigkeit (37, 25), „erinnert immerhin an Is 9, 6" (S. 282); aber dem Fürsten der Heilszeit kommen keine heilswirkenden Funktionen und keine göttlichen Prädikate (wie bei Jes) zu. Zu ähnlichem Ergebnis kommt auch Marcum[3]), wenn nach ihm der persönliche Messias bei der Etablierung des messianischen Königtums, für das übrigens bei Hes neben der nationalen und geistigen Wiederherstellung mehr als bei anderen Propheten die materielle Seite betont wird, keine wichtige Rolle spielt; denn „er beginnt sein Hirtenamt erst nach der Befreiung und Wiederherstellung, die durch Jahwe selbst vollendet wird" (Bl. 147). Hes hat, wie Haag feststellt, das ganze Fiasko des israelitischen Königtums erlebt und vermeidet aus begreiflichen Gründen den Titel „König"[4]). Das ist auch die Meinung von Hammershaimb, der in einer kleinen Abhandlung über Hes' Anschauungen von der Monarchie die Begriffe „König" und „Fürst" gegenüberstellt[5]). Die Möglichkeit, daß Hes in seiner Zukunftserwartung den Ausdruck „König" aus Tarnungsgründen nicht verwandt habe, wird mit Recht als unwahrscheinlich abgelehnt (S. 133). Hat sich in diesem Zukunftsbilde noch ein Überrest vom „Priesterkönig" (44, 1–3) erhalten, so ist, aufs Ganze gesehen, doch festzustellen, daß die Feindschaft gegen die Monarchie zusammen mit den wachsenden Ansprüchen der Priesterschaft den „König" allmählich abgewertet hat, so daß er „a kind of secular leader" wurde. Diese Tendenz zeige sich besonders bei Hes' Schülern, wofür H. sich auf 43, 7–9 beruft, das auch von Gese (III,3) einer späteren Schicht zugeschrieben wird. Aber ganz so einfach werden die Dinge doch nicht liegen; das zeigt der Aufsatz von Noth, der von einer anderen Seite her der *Königsideologie* bei Hes' nachgeht und im einzelnen die Elegie in 19, 2–14 behandelt. Unter der „Löwin" sei schwerlich die Hamutal, die Gemahlin Josias, zu verstehen, da sie keine bedeutende Rolle gespielt habe, sondern dieser Ausdruck dürfte wahrscheinlich auf Juda (so auch Power, S. 610) oder das Königtum von Juda (Gen 49, 9–10) abzielen. Vers 5–9 beziehen sich auf Jojakim; zwar scheine dem die Tatsache entgegenzustehen, daß Jojakim in Jerusalem gestorben ist (2. Reg 24, 6), aber v. 9 sei nur als eine Anspielung auf die begonnene Strafexpedition aufzufassen (S. 95). Und der

1) 34, 23–24; 37, 24–25.

2) 34, 11–16: 34, 23 f.; 44, 2: 44, 3; 46, 2.

3) Die Dissertation von Marcum über Messianic Teachings lag mir vor als Mikrofilm der Louisville Microfilms, Inc.

4) 37, 25 *nasi'* ist Korrektur zu v. 24; vgl. Neher, S. 293 Anm. 1.

5) „König" kommt im Buche Hes 37mal vor, davon 25mal als Bezeichnung für fremde Herrscher; „Fürst" 34mal (nicht: 33mal), davon 8mal (nicht: 7mal) für Fremde.

Schluß (v. 10–14)[1]) behandle bereits eingetretene Ereignisse der Zeit Jojachins, wie auch „die Aussage der Verpflanzung positiv auf Jojachin führe" (S. 97). Aus den in tell bêt mirsim und er-rumêle (Bethschemesch) gefundenen Siegelabdrücken „Eliakim, Verwalter des Jaukin" aus der Zeit von 598 bis 587[2]) scheine hervorzugehen, daß Jojachin auch nach seiner Deportation noch Bodenbesitz in Juda behalten habe (S. 100). Aber selbst wenn das nicht zuträfe, bleibe doch bemerkenswert, daß der Sieger keine fremde beherrschende Schicht nach Juda geschickt habe und den König Jojachin am Leben ließ. So wird dieser auch weiterhin in Juda nicht ganz vergessen und von den Deportierten als der legitime König angesehen worden sein (vgl. auch Neher, S. 235). Verfolgen wir diese Gedanken weiter, so ist auffallend, daß Hes niemals gegen Jojachin polemisiert hat und daß er – ein Gedanke, dem man bisher noch nicht genügend Beachtung geschenkt hat – wohl Zedekia als nasi' bezeichnet, aber niemals Jojachin. Dann aber werden sich daraus ernste Folgerungen ergeben für die nasi'-Ausführungen in c. 43–46 überhaupt, da sie dann in ihrer Abfassung durch Hes stark in Frage gestellt werden. Der Aufsatz von Bliefert, in den Literaturangaben stark nachhinkend, obwohl er von der Schriftleitung ausdrücklich als „modernste Literatur zum Propheten" (S. 119) bezeichnet wird – als neuester Kommentar gilt Bertholet (1936)! – und in den Einleitungsfragen zu knapp, will „an der wissenschaftlichen Debatte Anteil nehmen" (S. 81) und von dem Mysterium aus, das im Auftreten eines Propheten überhaupt liegt, die Hes „aufgetragene Botschaft in ihrer speziellen Ausprägung herausarbeiten" (S. 82), wozu er mit viel Umsicht und recht ansprechend (z. B. der Weinstock c. 15) unter den Blickpunkten: „Geistige Situation, Geschichtstheologie, Theodizee, Unheils- und Heilsprophetie, Erkenntnis Gottes" die verschiedenen Aussagen des Buches Hes behandelt. Aber wir vermögen nicht einzusehen, inwiefern der Ausdruck „Haus Israel" „das babylonische Kolorit verrät" (S. 83). Und kann man wirklich sagen, daß das Hauptziel alles göttlichen Handelns die „Erkenntnis Jahwes" ist? Wir sehen hier den Einfluß von Zimmerli; aber kommt dabei nicht der Gedanke des „kebod jahwe", der unverkennbar bei Hes von zentraler Bedeutung ist („um meines Namens willen"), zu kurz? Das Buch von Guthrie über das Evangelium in Hes war uns leider nicht zugänglich; so bleibt nur noch der Aufsatz von Stalker zu erwähnen, der aus seiner Vergleichung Hes' mit *Jesus* zu dem Ergebnis kommt, daß die formalen Parallelen nur unbedeutend sind, daß aber in ihrer Aufgabe und ihrer Botschaft in weitem Umfange Ähnlichkeit unter beiden bestehe, wie er auch der

1) Nach Herauslösung der Zufügungen in v. 11 und v. 12.

2) Vgl. William Foxwell Albright: The Seal of Eliakim and the Latest Pre-Exilic History of Iudah, with some Observations on Ezekiel. Journal of Biblical Literature 1932, 51. Jg., S. 77–106.

Meinung ist, daß die Menschensohn-Konzeption bei Jesus eher von Hes als von Daniel und Henoch herzuleiten sei. Spricht Daniélou zu 28, 3 von dem gerechten Heiden der Bibel, als dessen Heimat allgemein Ugarit gilt, so hält May (S. 137), da der Name nur in von ihm als nachexilisch angenommenen Stellen auftaucht, eine Anspielung auf den *Daniel* des Exils, der später als Held des Buches Daniel erscheint, für wahrscheinlicher. Er wird damit um so weniger Anklang finden, als auch sonst Anspielungen auf Ugaritisches im Hes-Buche vorkommen, wie Pope den Nachweis führt, daß der Untergang von Tyrus (c. 28) in Ausdrücken und Schicksalen des ugaritischen El geschildert wird. Von ganz anderer Art ist die Dissertation von Clingen über c. 28, für das neben einem Überblick über die Geschichte von Tyrus (Bl. 24–36) eine Exegese (Bl. 44–82) gegeben wird. Unter Ablehnung aller kritischen Prinzipien wird das Kapitel nach dem Muster der Kirchenväter[1]) auf den Satan gedeutet, dessen Laufbahn durch Tyrus und seinen menschlichen Führer (*nagid*) dargestellt werde. Endlich sei noch auf Kassing hingewiesen, der von 44, 1–3 aus über die heilsgeschichtliche Größe der Maria handelt, „die nicht in einer individuell-isoliert gesehenen Sonderstellung liegt, sondern in ihrer ekklesiologischen Aufgabe" (S. 190).

4. An allgemeinverständlichen Darstellungen sind im Rahmen einer Behandlung des israelitischen Prophetismus die von Teeuwen, Robinson und Kuhl zu nennen. Während T. sich ganz kurz faßt und nur wenig auf den Inhalt eingeht („Was ist das Leben dieses sonderlichen Propheten anders gewesen als ein verlorenes Pflügen auf Felsen" [S. 43]), sind die beiden andern Arbeiten weit ausführlicher und bemühen sich, von ihrem verschiedenen Standpunkt aus der besonderen Hes-Problematik gerecht zu werden. Die groß angelegte Untersuchung von Neher, die mehr das Grundsätzliche und Wesentliche des israelitischen Prophetismus überhaupt behandelt, bietet zu den einzelnen Prophetengestalten nur kurze Beiträge, die aber in die Zeit und das Verständnis gut einführen. Dagegen kann die Arbeit von Lieselotte Hoffmann keinerlei wissenschaftlichen Anspruch erheben, will es auch gar nicht, auch wenn sie in Kommentaren ausdrücklich aufgeführt wird. Es handelt sich hier um einen Roman aus den Tagen der babylonischen Gefangenschaft, die nach dem Vorbild des ägyptischen Aufenthalts (mutatis mutandis) als harte Fronarbeit bei Kanalbauten geschildert wird. Hes, der mit dem ersten Schub von Deportierten nach Tel Aviv gekommen ist, nimmt dort eine Sonderstellung ein und wird schließlich von den Exulanten gesteinigt, unmittelbar bevor Cyrus die Freiheit verkündet. Steht es dem Erzähler frei, seinen Stoff nach seinem Gutdünken zu gestalten, so hätten wir doch eine

1) Augustin, De civitate Dei XI, 15; vgl. auch Tertullian, Adv. Marcionem II, 10; Origenes, De principiis I, 5.

stärkere Bezugnahme auf Hes' Worte und symbolische Handlungen für sehr erwünscht gehalten.

In „The Interpreter's Bible" gibt Allen zu Hes für die *pfarramtliche Praxis* eine sehr willkommene „Exposition"; sie ist getragen von dem Bemühen, von den Details abzusehen und die großen Hauptgedanken herauszuarbeiten. Bei der Sprödigkeit des Stoffs ist das keine ganz leichte Aufgabe. Daß A. nicht zu all und jedem etwas zu sagen hat, womit er dem Text vielleicht nur Gewalt antun würde, kann nur wohltuend berühren. Mehr als früher ist Hes neuerdings auch Objekt homiletischer Betrachtung geworden, wobei im allgemeinen die allzu große Länge der Predigttexte befremdet. Es ist immer ein eigen Ding, gedruckte *Predigten* zu beurteilen; doch vermitteln die von Schultze gehaltenen Gemeindepredigten den Eindruck großer Lebendigkeit und Zeitnähe[1]). Auch von Zimmerli liegen mehrere, wohl in akademischen Gottesdiensten gehaltene Hes-Predigten im Druck vor[2]), bei denen es ihm darum geht, „nicht in Allegorie auszuweichen, sondern dem Text die volle Würde seines geschichtlichen Ortes zu belassen und das verbindlich anrufende Wort herauszuarbeiten" (S. 86). Allerdings wird wohl auch Z. bei der Weihnachtspredigt, die erst im letzten Drittel, und noch dazu recht kurz, auf den eigentlichen Text eingeht, selber das Gefühl haben, daß Hes 43, 1–7a kein sonderlich geeigneter Weihnachtstext sein dürfte. Chatillon behandelt die Reste der 4. Homilie des Origenes (14, 13–14. 19–20), die Hieronymus übersetzt und für seinen eigenen Hes-Kommentar, dessen große Bedeutung für die Geschichte von Petzäll gewürdigt wird, fruchtbar gemacht hat. Das besondere Gewicht der Homilie liegt darin, daß die Namen der drei Gerechten auf drei verschiedene Menschenkategorien gedeutet werden. Das Gleiche tut auch, wie Folliet in seiner Studie ausführt, der Kirchenvater Augustin, der Noah, Daniel und Hiob als die drei Typen der Gerechten (Klerus, Asketen und einfache Gläubige)[3]) herausstellt. In der großen Münsterschen Gesamtausgabe der Werke des Albertus Magnus hat Ostlender aus einer Handschrift (14. Jh.) der Kölner Erzdiözesan-Bibliothek die Fragmente eines Hes-Kommentars herausgegeben. Sie umfassen leider nur Hes 1, 4–9, sind

1) Texte: Berufung 1, 1–3; Die Gotteserscheinung 1, 4–28; Der Gotteszeuge 2, 1 bis 3, 4; Unsere Verantwortung gegenüber den Gottlosen 3, 16–21; Allerlei Götzendienst c. 8; Bettagspredigt 11, 19–21; Gegen die falschen Propheten 13, 1–16; Im Kampf gegen den Fatalismus 18, 1–9; Gegen die untreuen Hirten 34, 1–16; Die Erweckung der toten Gemeinde 37, 1–14 (Reformationsfest); Der Angriff auf das Gottesvolk c. 38; Der Lebensstrom 47, 1–12.

2) Texte: 33, 23–29 + 11, 14–20 (Beides zusammengehalten durch den Gedanken: Das Land ist uns zum Besitz gegeben); c. 33; 43, 1–7a (Weihnachten).

3) „in Noe . . . justos plebium praepositos, . . . in Daniele justos continentes, in Job justos conjugatos" (De urbis Excidio II, 10, 12.

aber durch die ganze Art ihrer allegorischen Auslegung sehr instruktiv[1]). In Verfolg seiner früheren Arbeiten hat Saydon nun auch Hes ins Maltesische übersetzt. Der deutsche Leser wird Stenzel Dank wissen für seine Hes-*Übersetzung* „aus den Grundtexten", die durch kurze Einführung und gelegentliche Fußnoten manche Hilfe zum Verständnis des schwierigen Prophetenbuches bietet.

VI.

1. Bei aller Verschiedenheit der Auffassungen geht die Hes-Forschung doch darin weithin einig, daß der Text des Buches Hes sich in einem sehr schlechten Zustande befindet. Da man in größerem Umfange mit Textverderbnissen, aber auch mit starker Glossierung zu rechnen hat, muß erstes und wichtigstes Anliegen bleiben, den MT seiner möglichst ursprünglichen Form näher zu bringen. Die *Handschriftenfunde* vom Toten Meer haben – bis jetzt wenigstens – noch keinen nennenswerten Beitrag hierzu geliefert. In den Fragmenten von Qumrân I, welche von Barthélemy und Milik herausgegeben sind, findet sich ein winziges Bruchstück zu Hes 4, 16–5, 1; aber diese wenigen Worte und Wortfetzen enthalten keine Abweichung vom MT. Auffallend bleibt allerdings, daß hinter [l]ḥm in 4, 16 sich ein größerer Zwischenraum vorfindet, der keiner Texteinteilung entspricht. Die größeren Fragmente einer Hes-Rolle, die in Qumrân IV gefunden sein sollen, sind noch nicht veröffentlicht. Aus Qumrân II bringt Baillet in Photographie des Palestine Archaeological Museum, in Umschrift und Übersetzung einige aramäische Fragmente, die eine Beschreibung der Maße eines Tempels (Fragm. 8, 1. 7) und eines Altars (Fragm. 2, 1–2) und seiner Reinigung (Fragm. 8, 1. 5) und außerdem weitere Vorschriften enthalten. Hierbei ist von besonderem Interesse, daß den Rahmen des Ganzen eine Vision bildet, in welcher eine Person, ohne Zweifel eine himmlische, einem Seher diese Dinge zeigt, und selbst das Gebäude und die Gegenstände, die es enthält, ausmißt (S. 243). Die Analogie mit Hes ergibt sich von selbst. Baillet sieht in diesen Fragmenten eine liturgische Konstruktion, die zwar durch den Tempel zu Jerusalem inspiriert sei, sich aber wahrscheinlich auf ein künftiges Israel beziehe (S. 244). Leider ist der Text derart verstümmelt, daß sich daraus keine weiteren Schlüsse ziehen lassen.

2. Zur *Textkritik* und *Lexikographie* ist eine Reihe von Beiträgen, in den verschiedensten Zeitschriften verstreut, erschienen. Vor allem ist auf Drivers Untersuchungen hinzuweisen, der (wie zu andern ATlichen Büchern) nun auch zu vielen Stellen aus Hes Textvorschläge gegeben hat; ebenso auf Bewer, der als Vorarbeit für seinen Hes-Kommentar in der „Annotated

1) Z. B.: *ab aquilone:* significat indignationem dei, *et nubes magnas* significat evaporationem malorum cordium coram judicio dei convolutam et lumen gratiae obscurantem; *magna* dicitur prae magnitudine et multitudine peccatorum.

Bible" zu 31 Stellen textliche Bemerkungen macht. Für das Verständnis von c. 27 liefert S. Smith die textliche Grundlage und macht sich besonders um die Untersuchung und Klärung der Fachausdrücke aus der Schiffahrt verdient. Ausführlich handelt Stummer über 16, 30a, für das er eine interessante Parallele aus dem Bußgebet des R. David ben Nabi (10.–12. Jh.) bringt. Auvray trägt in einem längeren Aufsatz die These vor, daß *'ênajim* (1, 18; 10, 12) soviel wie „apparence brillante, éclat" zu bedeuten habe. Drivers Erklärung von hasmal (1, 4) findet die Zustimmung von Irwin; die Deutung von *ṣafôn* als „bewölkter Himmel" durch Vogt und besonders als „ciel du tempête" durch de Savignac bleibt unwahrscheinlich. Reider reklärt *z^{e}fôra* (7, 7. 10) als „Sonnenuntergang" und figürlich als „Verfall, Ende"; das *k^{e}dumah* in 27, 33 leitet er von einer arabischen Wurzel „kadam, gefangen, versklavt sein" ab. Für das unverständliche „Mutter des Weges" (21, 26), „Scheideweg" (Fohrer), „Anfang des Weges" (van den Born) verweist de Boer auf die Bedeutung von „Mutter" als „Ratgeber" (Jud 4, 4–10. 14) und sieht darin eine Fortsetzung von 21, 24: „Wegweiser"; doch möchten wir in dem Ausdruck eher einen Ortsnamen vermuten. Anläßlich einer Zeitschriftenbesprechung[1]) macht zum Aufsatz von A. de Buck für den Ausdruck „le lotus au nez de Ré" Cazelles auf die Beziehung zu 8, 17 aufmerksam. Vogt will unter *sûgar* (19, 9) statt des üblichen „Käfig" ein Joch (coagmentum quoddam ligneum) verstanden wissen, zu dem er das *bahaḥim* als explikative Glosse faßt. Für 9, 8 tritt er für die Ursprünglichkeit von „et relictus sum" ein, in welchem Young unter Hinweis auf Parallelen in den Amarna-Tafeln einen deutlichen Kanaanismus sieht, der nicht emendiert zu werden braucht. Wenn man mit Bauer in 24, 17 *„dom"* mit akkadischem *damâmu* und ugaritischem *dmm* zusammenstellt, das von leiser Wehklage gebraucht wird, ergibt sich unter möglichster Vermeidung von Textänderungen eine befriedigende Lösung: „Stöhne, klage still über die Tote, Trauertage (aber) halte nicht!". Elliott-Binns weist auf die zufällige Ähnlichkeit von 16, 36 mit Jac 1, 21 hin und verteidigt den ursprünglichen Wortlaut *„n^{e}hustek"*. Baumann bemüht sich um den Nachweis, daß das als Glosse erklärte „Weinranke" (15, 2) für das Verständnis des ganzen Kapitels notwendig sei. Zu 26, 2 macht van den Born einen besonderen Textvorschlag und erklärt „die Tür der Völker" als Randglosse, wie auch Botterweck 44, 3a als solche verstanden wissen will.

3. Für die Erkenntnis dieser *Glossen* bei Hes hat Fohrer in einer besonderen Studie (1951) unter Heranziehung der exegetischen Normen der Tannaiten[2]) ein ganzes System herausgestellt. Abgesehen von einigen Glossen,

1) Henri Cazelles in Vetus Testamentum 1952, 2. Jg., S. 378.

2) Baraita des Elieser ben Jose, des Galiläers (um 130-160 v. Chr.); vgl. Fohrer, Die Glossen S. 45.

die infolge Textverderbnis unverständlich bleiben[1]), ergeben sich nach F. im ganzen fünf große Gruppen: *wiederholende* (Dittographie, Wiederholung, Variierung, Zitierung), *erklärende* (nähere Bestimmung, Erweiterung, Deutung, Stichwortglosse und lexikalische Glosse), *ergänzende* (Parallelausdrücke oder Parallelsätze, Glossen zur Bildung eines neuen Satzes oder zur Angleichung, besonders nach Textänderungen), *ändernde* (sachliche oder dogmatische Korrekturen) und endlich *redaktionelle* Glossen, die verknüpfen oder vervollständigen wollen oder eine Überschrift oder Unterschrift enthalten. Der Umfang dieser Glossen ist sehr unterschiedlich und differiert vom einzelnen Wort bis hin zum längeren Exkurs. Aber kann man solche längeren Einfügungen wie 38, 18–23 oder 39, 23–29 überhaupt noch als „Glossen" bezeichnen? Wer das von F. (Glossen, S. 51–53) als Muster behandelte c. 5 ansieht, wird weit eher geneigt sein, hier eine starke spätere Bearbeitung und nicht nur eine Glossierung anzunehmen.

4. Für die Erkenntnis eines möglichst ursprünglichen Textes ist von ganz besonderer Bedeutung die Septuaginta (LXX), der man im allgemeinen für Hes einen weit besseren Text nachsagt als dem MT. So ist es lebhaft zu begrüßen, daß nach Überwindung mancher widriger Umstände nun endlich die große Hes-Ausgabe des Göttinger LXX-Unternehmens vorliegt, deren Bearbeitung durch Ziegler mit vielfach gegenüber früher verfeinerter Methode alles Lob verdient. Ziegler nimmt nicht (wie z. B. Swete) eine bestimmte Handschrift als Grundlage, sondern ist (wie vor ihm schon Rahlfs) bemüht, einen hypothetischen, möglichst ursprünglichen Text herauszuarbeiten. Hierbei hat er unter Nichtberücksichtigung von 16 Handschriften, die größtenteils nur Abschriften bereits kollationierter Handschriften enthalten und darum keinen Beitrag zur Textgeschichte leisten, ein überaus großes Material ausgewertet. Hervorzuheben ist, daß hier erstmalig auch 922 (veröffentlicht von Greenfell 1896), 927 (Vaccari 1918) und 967 (Chester-Beatty 1937/38) für eine Textausgabe herangezogen werden. Als Nachtrag hierzu bringt Ziegler in seiner Daniel-Ausgabe (S. 77–78) auf Grund der von Roberts edierten Fragmente der Antinoopulos Papyri die Auswertung der zwei Pergamentblätter, welche vier Bruchstücke von Hes[2]) enthalten und in ihren Varianten dadurch von besonderem Wert sind, daß sie eine enge Beziehung zu 967 aufzeigen. Diesen Fragmenten eignen nach Kahle (Sp. 89) ähnliche Textverhältnisse wie 967, so daß nicht nur mit gelegentlichen Korrekturen nach dem hebräischen Text zu rechnen ist, sondern auch mit Lesarten, die mit Aquila, Symmachus und anderen jüdischen Übersetzungen zusammenstimmen. Als Vorarbeit für seine Textausgabe hat Ziegler in der Zeitschrift

1) 1, 22; 15, 4; 16, 16b; 31, 5; 38, 5.
2) 33, 27–31; 34, 1–5; 34, 18–24; 34, 26–30.

„Biblica" methodische Erwägungen über die Bedeutung des Codex Vaticanus (B), der den besten griechischen Text bringt, und der Chester-Beatty-Scheide-Papyri (967) angestellt. In Erwiderung hierauf warnte Katz davor, sich von der Stärke der Bezeugung beeinflussen zu lassen, und betonte ausdrücklich, daß 967 nicht überall, wo er mit dem MT übereinstimmt, sekundär zu sein braucht. Vorher hatte schon Payne das gegenseitige Verhältnis von B und 967 untersucht und kam zu dem Ergebnis, daß wir dort, wo beide Handschriften zusammengehen, mit der größtmöglichen Annäherung an den griechischen Originaltext werden rechnen dürfen. Bei den zwischen beiden Handschriften bestehenden 122 Varianten ist für P. maßgebend die mehr oder weniger enge Übereinstimmung mit dem MT, so daß er in 25 Fällen 967 den Vorzug gibt (S. 252), an anderen 37 Stellen aber B (S. 254). Über den Wert und die Bedeutung von 967 braucht hier nichts weiter gesagt zu werden, da Wevers [1]) darüber ausführlich gehandelt hat. Auf Grund einer Spezialuntersuchung über die Übersetzung des status constructus kommt Wevers zu dem Ergebnis, daß der ursprüngliche LXX-Text dem MT näher gestanden haben muß, als früher angenommen wurde. Auch die Frage nach den griechischen Übersetzern des Hes-Urtextes ist jetzt wieder aufgetaucht. Während Power (S. 604) unter Berufung auf den Scheide-Papyrus die Annahme mehrerer Übersetzer ablehnt, tritt jetzt Turner wieder für drei Übersetzer (c. 1–27; c. 28–39 und c. 40–48) ein, ist jedoch der Ansicht, daß dann das Ganze oder zum mindesten c. 1–39 von einer einzigen Hand herausgegeben wurde.

Wir haben uns bemüht, einen Eindruck zu vermitteln von der Fülle von Arbeit, die im letzten Jahrfünft in der Hes-Forschung geleistet ist; aber auch von der bunten Mannigfaltigkeit, die noch immer in der Auffassung des Propheten und seines Buches besteht. Ausgangspunkt aller Untersuchung bildet weiterhin der stark übermalte und erweiterte Text, für dessen Wortlaut mehr und mehr ein Schülerkreis oder ein Herausgeber verantwortlich gemacht wird. Das heißt mit anderen Worten, daß man auf dem Wege ist, den Motiven für die Erweiterungen sorgsam nachzuspüren. Wie im großen bleibt auch bei den Einzelkomplexen noch sehr viel Arbeit zu leisten. Für den Verfassungsentwurf ist man heute geneigt, zum mindesten einen echten Kern anzuerkennen, und über das, was späteren Händen zugeschrieben wird, herrscht hier, besonders innerhalb von c. 43–46, weitgehende Übereinstimmung. Dies beginnt sich auch für einzelne Stücke der Tempelvision, vor allem für c. 10 anzubahnen, wenn hier auch erst durch die Auflösung des Gesamtkomplexes der Diskussion neue Wege aufgezeigt worden sind. Etwas anders liegt es bei

1) Septuaginta-Forschungen. Theologische Rundschau 1954, 22. Jg., S. 123–129

der Gog-Perikope, für die immerhin der sekundäre Charakter deutlicher betont wird, und bei der Berufungsvision, wo noch immer Auffassung gegen Auffassung steht. Die Antwort auf die Frage, ob Thronwagenvision und eigentliche Berufungsgeschichte zusammengehören oder nicht, ist von größter Tragweite für die Erkenntnis vom Schauplatz des prophetischen Wirkens, wobei es den Anschein hat, als wenn die traditionelle Auffassung, trotz der Zustimmung vieler neuer Kommentare, doch mehr und mehr an Boden verlieren dürfte. Wenn Haag (Bib-Lex S. 467) im Jahre 1951 sagen konnte, „daß die kritische Untersuchung Ez' noch kaum angefangen hat", so erscheint uns sein Urteil in dieser profilierten Form angesichts der neueren Arbeiten zu den Hes-Problemen nicht mehr unbedingt zu gelten; wir sind heute in der Hes-Forschung doch wohl ein Stückchen weitergekommen. Aber insofern besteht sein Urteil doch zu Recht, als wir von einem fest umrissenen, klaren, eindeutigen und allgemein anerkannten Bild von Hes, seinem Wirken und seinem Buch, noch weit entfernt sind.

(Abgeschlossen am 27. Februar 1957)

Zur Frage nach dem historischen Jesus

Von Peter Biehl

I

R. Bultmann: Die Bedeutung des historischen Jesus für die Theologie des Paulus (in: Glauben und Verstehen I², 1954, 188–213). – Derselbe: Jesus und Paulus (in: Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche, 1936, 68–90). – W. G. Kümmel: Jesus und Paulus, ThBl 1940, Sp. 209 ff. – H. Diem: Die Geschichte von Jesus Christus der sich selbst verkündigt, Bad Cannstatt, 1955. – E. Käsemann: Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51, 1954, 125–153. – N. A. Dahl: Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem, Kerygma und Dogma I, 1955, 104–132. – E. Heitsch: Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik, ZThK 53, 1956, S. 196–210. – E. Fuchs: Die Frage nach dem historischen Jesus, ZThK 53, 1956, 210–229 [1]).

„Die Frage nach dem historischen Jesus ist da, seit es eine sich ihrer Aufgabe bewußt gewordene neutestamentliche Wissenschaft gibt" (Fuchs 210). Dahl skizziert noch einmal den Weg dieser Wissenschaft (105–114), der über den noch heute aktuellen Streit zwischen M. Kähler und W. Herrmann [2]) in unsere Situation führt. Diese ist dadurch gekennzeichnet, „daß die genuin liberale Frage nach dem historischen Jesus wieder zunehmend an theologischem Gewicht gewinnt, paradoxerweise freilich in einer Zeit, in welcher der Liberalismus kirchlich weitgehend ausgeschaltet ist, und im Gegenschlag zu einer auf dem Boden des Liberalismus erwachsenen historischen und theologischen Kritik. Diese Vertauschung der Fronten gehört sicherlich zu den reizvollsten und aufschlußreichsten Begebenheiten der jüngsten Theologiegeschichte: 200 Jahre lang hat kritische Forschung den historischen Jesus aus den Fesseln kirchlicher Dogmatik zu befreien gesucht, um am Wegende

1) Die Arbeit von H. Riesenfeld: Evangelierna och den historiske Jesus, Svensk Exegetisk Årsbok, XX, Lund 1955, war mir nicht zugänglich.

2) Vgl. den Bericht in: E. Fuchs: Hermeneutik, Bad Cannstatt 1954, S. 12–47.

zu erkennen, daß solcher Versuch von vornherein zum Scheitern verurteilt war, weil wir nur durch die urchristliche Predigt und die damit verknüpfte kirchliche Dogmatik überhaupt etwas von dem historischen Jesus erfahren und diesen gar nicht mehr säuberlich und einigermaßen ausreichend vom gepredigten und geglaubten abheben können. Im gleichen Augenblick schwenkt aber auch der bisherige Gegner dieser Kritik offensichtlich in der Befürchtung um, daß nun radikaler Skepsis erst recht die Türen geöffnet werden könnten und mit der Preisgabe des direkten Zugriffes nach der Historie die Geschichtlichkeit der Offenbarung selbst in Gefahr geriete. Sie will er mit dem Nachweis des tatsächlichen Geschehens und der Glaubwürdigkeit der Tradition verteidigen." (KÄSEMANN 127). Seit dem Beginn dieses Jahrhunderts wurde „das große Rätsel der neutestamentlichen Theologie, wie aus dem Verkündiger der Verkündigte wurde"[1]), zumeist unter der Überschrift „Jesus und Paulus" bedacht: es galt gegenüber dem liberalen und deutschchristlichen Rückgang auf die „einfache Frömmigkeit Jesu" die *sachliche Kontinuität* zwischen Jesus und der Urgemeinde bzw. Paulus zu erweisen. Prinzipiell wird heute an dieser sachlichen Kontinuität, mit der sich die genannten Arbeiten von R. BULTMANN[2]) und W. G. KÜMMEL beschäftigen, nicht mehr ernsthaft gezweifelt. Zur Debatte steht heute jedoch die Frage nach der *historischen Kontinuität* zwischen der Verkündigung Jesu und dem durch die Urgemeinde bzw. Paulus verkündigten Jesus, und zwar im Horizont theologischer Hermeneutik überhaupt. Die Debatte ist zu einem Spezialfall der Entmythologisierung innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft geworden und wird mit der gleichen Schärfe ausgetragen. Von der Stellungnahme gegenüber dieser Frage her erfolgt erst eine weitere Besinnung über einzelne sachliche Probleme.

Wenn wir in unserem Zusammenhang vom *„historischen Jesus"* sprechen, handelt es sich um *Jesus, sofern er zum Objekt historisch-kritischer Forschung gemacht werden kann.* Die *Quellen* für diese historische Nachfrage sind vor allem die synoptischen Evangelien, aber nicht ihrem eigenen Sinne nach, sondern nur, sofern sie im Sinne solcher Nachfrage gelesen werden. Es besteht heute kein Zweifel mehr daran, daß der gesamte Evangelienstoff kerygmatisch ausgerichtet ist, und zwar im Sinne der Theologie der einzelnen Schriftsteller, die sich aus dem Rahmen erheben läßt und die ihren bestimmten Ort innerhalb der Theologie-Geschichte des Neuen Testamentes hat[3]). Es ist also völlig deut-

1) BULTMANN: Gl. u. Verst. I a. a. O. 266.

2) Zur Problematik vgl. noch Gl. u. Verst. I a. a. O. 85 ff. und 245 ff.; zur Literatur „Theologie des Neuen Testaments", Tübingen, 2. Aufl. 1954, S. 183.

3) Vgl. für Lukas: H. CONZELMANN: Die Mitte der Zeit, Tübingen 1954. – für Markus: W. MARXSEN: Der Evangelist Markus, Göttingen 1956. – für Matthäus: E. FUCHS: Jesu Selbstzeugnis nach Matthäus 5, in ZThK 51, 1954, 14–34. – G. BORN-

lich, in welchem Sinne die Evangelien gelesen sein wollen. Aber es besteht natürlich auch die Möglichkeit, sie als „Quellen" für die historische Erkenntnis des geschichtlichen Jesus und seiner Verkündigung zu lesen, und diese Betrachtungsweise wird in der neutestamentlichen Wissenschaft durchgeführt, wenn sie z. B. durch ihre *formgeschichtliche Methode* verschiedene Schichten im evangelischen Überlieferungsstoff unterscheidet und so versucht, der Verkündigung des geschichtlichen Jesus möglichst nahe zu kommen. Aber das Problem des „historischen Jesus" besteht nicht nur in der Frage nach der sachgemäßen Methode für eine möglichst zutreffende Darstellung der Verkündigung Jesu; diese Frage führt immer zugleich zu einer anderen, *welche Relevanz nämlich jene historische Darstellung für die Theologie hat.* Nach unserer bisherigen historischen Methode haben wir in den überlieferten Herrenworten nur dann wahrscheinlich authentisches Jesusgut vor uns, wenn sie sich weder aus der urchristlichen Verkündigung noch aus dem Judentum verstehen lassen. Dementsprechend wird bei der heute sichersten Art, der Verkündigung Jesu auf die Spur zu kommen, gerade zur methodischen Voraussetzung gemacht, daß alles, was auf das nachösterliche Kerygma zielt, für die Verkündigung Jesu nicht in Frage kommen kann. Welche Bedeutung soll dann das Ergebnis dieser Forschung für die Theologie haben? Die Frage ist aber zunächst noch eine *historische,* nämlich: wie soll dann der Übergang vom Verkündiger zum Verkündigten verständlich gemacht werden können? In diesem Sinne schreibt Käsemann am Schluß seines kritischen Teiles (144), die Verlegenheit der kritischen Forschung besteht darin, „daß die historische Glaubwürdigkeit der synoptischen Tradition auf der ganzen Linie zweifelhaft geworden ist, wir jedoch für die Herausstellung authentischen Jesusgutes weithin noch einer wesentlichen Voraussetzung, nämlich des Überblicks über das älteste urchristliche Stadium, und fast gänzlich ausreichender und stichhaltiger Kriterien ermangeln."

II.

Ist das Problem des Verhältnisses des verkündigten Jesus zum verkündigenden zunächst als historisches in den Blick getreten, so erwächst daraus alsbald auch *das theologische Problem,* welche Relevanz der geschichtliche Jesus für die christliche Verkündigung hat.

Alle Forscher, die heute in die Debatte um unser Problem eingreifen, setzen sich mit der Lösung R. Bultmanns auseinander, der den radikalsten, aber klarsten und eindeutigsten Versuch unternommen hat.

---

kamm: Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: The Background of the NT and its Eschatology (Dodd-Festschrift), Cambridge 1956, S. 222–260.

„Ich habe mich in meinem kritischen Radikalismus noch nie unbehaglich gefühlt, sondern ganz behaglich. Ich habe aber vielfach den Eindruck, daß meine konservativen Kollegen im Neuen Testament sich recht unbehaglich fühlen; denn ich sehe sie immer bei Rettungsarbeiten begriffen. Ich lasse es ruhig brennen; denn ich sehe, daß das, was da verbrennt, alle die Phantasiebilder der Leben-Jesu-Theologie sind, und daß es der *Χριστὸς κατὰ σάρκα* selbst ist. Aber der *Χριστὸς κατὰ σάρκα* geht uns nichts an; wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen“[1]). Wie konnte Bultmann so etwas schreiben, obwohl er doch selbst – wenn auch unter bewußtem Verzicht auf die Rekonstruktion des inneren oder äußeren Lebens Jesu – z. B. in seinem Jesusbuch eine geschichtliche Begegnung mit dem historischen Phänomen Jesus sucht? Wird da nicht auch die Verkündigung des *Χριστὸς κατὰ σάρκα* beschrieben, der uns nichts angeht? In der Tat! Er analysiert als Historiker die Verkündigung Jesu auf Grund der ältesten uns erreichbaren Schicht der synoptischen Tradition, und zwar in dem Bewußtsein, daß man nicht mehr hinter den der Forschung nun einmal gebotenen Weg zurückkommt, daß er sachgemäß (d. h. hier: in echtem Dialog mit der Geschichte) gegangen werden muß, wenn man ihn nicht Dilettanten überlassen will. So schreibt er denn auch konsequent über sein Buch: „So wenig mein Jesusbuch Kerygma ist, so wenig begegnet im Kerygma der historische Jesus; in ihm begegnet vielmehr Jesus als der Christus, als eschatologisches Phänomen“[2]).

B. kann also den Weg, auf dem ihm der historische Jesus begegnet, in radikaler Kritik und ohne Sorge um das Ende dieses Weges beschreiten, weil das dabei gezeitigte Ergebnis für das Kerygma in keiner Weise relevant ist. Man hat ihm vielfach den Vorwurf gemacht, daß er aus der Not eine Tugend mache. Doch er begründet seinen Satz, daß nur das *Daß* seines Gekommenseins verkündigt werden müsse, wenn Jesus als eschatologisches Phänomen verstanden werden soll, nicht nur mit der Unzulänglichkeit seiner Methode, sondern vor allem mit gewichtigen theologischen Gründen. Weder die Synoptiker in ihrem eigenen Sinne, noch Paulus oder Johannes vermitteln eine Begegnung mit dem historischen Jesus. Weder Paulus noch Johannes bemühen sich um eine historische Legitimation für das Kerygma, sondern verzichten ganz bewußt darauf; dann kann es auch nicht unsere Aufgabe sein, durch die historische Erforschung des inneren bzw. äußeren Lebens oder der Verkündigung Jesu eine solche Legitimation zu beschaffen. Die historische Forschung kann nur negativ erweisen, daß es solche Legitimation eben nicht gibt. So hat denn auch Bultmann in seinem Buch über das „Urchristentum

1) Gl. u. Verst. I a. a. O. 101.

2) Kerygma und Mythos I, Hamburg 1948, S. 148.

im Rahmen der antiken Religionen" die Verkündigung Jesu im Zusammenhang des Spätjudentums besprochen; in seiner „Theologie des Neuen Testamentes" erscheint jene Verkündigung nur als (sachliche) Voraussetzung; denn auch hierin liegt das Skandalon, daß der Mensch Jesus ein Jude war (für Johannes beginnt dieses Skandalon ja schon mit der Menschwerdung Jesu). „So hat schon Luther richtig gesehen, daß Jesus, sofern er gelehrt hat, nicht von den alttestamentlichen Propheten unterschieden ist, sondern wie sie das Gesetz verkündigt hat und also in das Alte Testament hineingehört"[1]). *Das christliche Kerygma und die Verkündigung Jesu verhalten sich also zueinander wie Evangelium und Gesetz.* Da nun das Evangelium keine allgemeingültige Wahrheit verkündet, sondern eine geschichtliche Wahrheit eröffnet, ist auch das Gesetz, auf das sich das Evangelium bezieht, stets neu. Darum kann also auch – gerade aus dem Verständnis des Evangeliums her – die Verkündigung Jesu, die schon die Urchristenheit nicht mehr wiederholte, der radikalen Kritik preisgegeben werden.

III.

Bultmann wird nun von zwei ganz verschiedenen Seiten der Vorwurf gemacht, daß er von methodisch falschen Voraussetzungen ausgehe, die ihn das Phänomen Jesus nicht sachgemäß verstehen lassen.

a) H. Diem hält B. für ein interessantes Beispiel dafür, wie man um das spezifische Selbstverständnis der neutestamentlichen Texte wissen und doch mit der falschen Fragestellung des Historikers sie bearbeiten kann (13 f.)[2]). Das sei bei B. nur auf Grund seines doppelten Geschichtsbegriffes möglich, durch den das „historische Faktum" Jesus und die Verkündigung von ihm völlig auseinanderfallen (17)[3]). D. erachtet jede historische Nachfrage mit den dem Historiker zu Gebote stehenden Mitteln für diskussionslos unmöglich. Die Geschichte des „sich selbst verkündigenden Jesus Christus" begegnet in der neutestamentlichen Verkündigung sowohl als ein historischer wie auch als ein theologischer Tatbestand. Der Historiker hat sich nun mit diesem einmaligen Phänomen abzufinden, wenn er sich mit dem Neuen Testament beschäftigen will. „Der Historiker wird hier nur die Wahl haben, entweder daran festzuhalten, daß nur solche Geschichte wirklich geschehen sein kann, welche nach seinen

1) Gl. u. Verst. I a. a. O. 316, vgl. auch 201 und 227.

2) Vgl. auch H. Diem: Dogmatik, München 1955, S. 114 f.

3) Vgl. Diem: Dogmatik a. a. O. 118. Auch H. Ott: Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, Tübingen 1955, S. 8–57, konstatiert bei Bultmann einen „doppelten Geschichtsbegriff"; auch bei dem Urteil Otts steht der Geschichtsbegriff von K. Barth im Hintergrund, vgl. P. Biehl: Welchen Sinn hat es, von theologischer Ontologie zu reden?, ZThK 53, 1956, S. 349–372.

Voraussetzungen historisch ausweisbar ist und wie andere historische Ereignisse zur Kenntnis genommen werden kann, oder aber seine Voraussetzungen jedenfalls zunächst in bezug auf *diese* Geschichte in Frage stellen zu lassen. Tut er das erstere, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als wieder in die historische Frage nach dem hinter der Verkündigung feststellbaren historischen Jesus auszuweichen. Damit fällt er aber als ein für die Geschichte von dem sich selbst verkündigenden Jesus Christus kompetenter Historiker aus, und wir haben uns weiterhin nicht mehr mit ihm zu befassen" (19)[1]).

Es ist deutlich, daß D. hier gegenüber B. auf den Geschichtsbegriff K. Barths zurückgreift, wenn er sagt, es handele sich in dieser Geschichte „um ein Miteinander und Ineinander von ‚historischer' und ‚unhistorischer' Geschichte, also von solcher Geschichte, die nach den Regeln historischer Forschung als Geschehen feststellbar und solcher, die nicht feststellbar ist"[2]). Das von den biblischen Texten bezeugte Geschehen stellt eine exzeptionelle Geschichte dar, „die dann freilich der Real- und Erkenntnisgrund für alle Geschichte wird"[3]). Diese in den Texten bezeugte Geschichte erfordert entsprechend eine besondere Hermeneutik, welche „die Grundsätze für eine allgemeine und auf alle sonstigen Texte anzuwendende Hermeneutik liefert"[4]). Die neutestamentliche Wissenschaft kann die historische Wahrheitsfrage nur stellen als die Frage nach dem wahren Sinn und Zusammenhang der biblischen Texte (19–23)[5]) – eine Aufgabe um die sie seit langem weiß.

Was haben wir in dieser durchaus sachgemäßen[6]) Darstellung des Barthschen Geschichtsbegriffes unter einer *‚unhistorischen' Geschichte* zu verstehen, die *Real- und Erkenntnisgrund aller Geschichte* ist? D. hat ja darin völlig recht, daß die Wirklichkeit, die wir im Sinne der neuzeitlichen Historie Geschichte nennen, eine *einheitliche* Wirklichkeit sein muß, wenn denn überhaupt noch sinnvoll von Geschichte geredet werden soll. In diesem Sinne schreibt auch F. Gogarten: „Das geschichtliche Denken steht und fällt damit, daß es nicht zweierlei miteinander unvereinbare, aber doch nebeneinander sich ereignende Arten von Geschichte gibt, sondern daß die Wirklichkeit, die wir Geschichte nennen, eine einheitliche ist, es mag in ihr geschehen, was will."[7]) Diese Einheit der Geschichte wird doch aber gerade aufgehoben, wenn man neben einer ‚historischen' mit einer ‚unhistorischen' Geschichte

1) Vgl. Diem: Dogmatik a. a. O. 127.
2) Diem: Dogmatik a. a. O. 88.
3) A. a. O.
4) A. a. O. 89.
5) Vgl. Diem: Dogmatik a. a. O. 127–131.
6) Vgl. K. Barth: Kirchliche Dogmatik III 1, Zürich 1945, S. 84–88; KD III 2, Zürich 1948, S. 535.
7) Was ist Christentum?, Göttingen 1956 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 35), S. 12.

rechnet, die höhere Realität als jene besitzt und die natürlichen Erkenntnismittel außer Kraft setzt. Ist die Einheit der Geschichte auf diese Weise verloren gegangen, läßt sie sich auch nicht mehr zusammendenken, wenn man sie als den Real- und Erkenntnisgrund aller Geschichte bezeichnet, ganz abgesehen davon, daß man sich erst einmal Rechenschaft über seinen Realitätsbegriff ablegen müßte. Es ist die Verantwortung, die der Mensch „für alles hat, was durch ihn und mit ihm geschieht . . ., die der Geschichte ihre Einheitlichkeit gibt“ [1]). Dieser Verantwortung ist der Mensch aber gerade in dem Bereich ‚unhistorischer‘ Geschichte, in dem ihn ein Geschehen betreffen soll, bevor er verantwortet, entnommen.

Wir sehen also, daß Barth durch ein positivistisches Mißverständnis der Geschichte verleitet wird, einen *Bereich „übergeschichtlichen“ Geschehens* – so müssen wir jetzt sagen – zu konstatieren. Von dieser Sicht her *muß* aber D. den Geschichtsbegriff Bultmanns so mißverstehen, als gälte es hier, die Bedeutsamkeit des Kerygmas von der verkündigten Geschichte *abzulösen* (Diem 16 [2]); vgl. aber auch Dahl 125).

Hinzu kommt bei D. eine falsche Darstellung des von Bultmann gebrauchten *Kerygmabegriffes,* wenn er schreibt: „. . . der Glaube, mit welchem dieser (sc. der Hörer des Wortes) sich für die Wahrheit des Kerygmas entscheidet, *ist . . . die Entscheidung für die Geschichtlichkeit seiner eigenen Existenz.* Der Inhalt des Kerygmas ist also nicht wie bei uns die Verkündigung, daß über die Geschichte des Hörers schon *entschieden* ist durch das Mit-Christus-Gekreuzigt- und Auferstandensein, sondern daß der Hörer *sich zu entscheiden hat* für die Eigentlichkeit seiner Existenz“ (16) [3]).

Bultmann entgeht dem bei Barth gekennzeichneten *doppelten Geschichtsbegriff,* indem er betont, daß zu jedem geschichtlichen Phänomen seine eigene Zukunft gehört, in der es sich zeigt als das, was es ist; denn geschichtliche Phänomene sind eben nicht geschichtlich ohne das sie verstehende bzw. ihren Anspruch hörende geschichtliche Subjekt [4]). Dementsprechend enthält das neutestamentliche *Kerygma,* dessen einziger Inhalt Kreuz und Auferstehung Christi ist, zugleich *Mitteilung und Anrede* [5]). Dieser Inhalt des Wortes Gottes ist der geschichtlichen Situation entsprechend immer neu expliziert worden. Wesentlich dabei aber ist die Frage, in welchem Verhältnis die Anrede und die Mitteilung davon, daß Gott in dem Menschen Jesus von Nazareth eschatologisch gehandelt hat, zueinander stehen. Der Inhalt des Wortes kann

1) Gogarten a. a. O. S. 14.

2) Vgl. Diem: Dogmatik a. a. O. 117 f.

3) Vgl. Diem: Dogmatik a. a. O. 118.

4) R. Bultmann: Wissenschaft und Existenz, Schweitzer-Festschrift, Bern 1955, S. 35.

5) Gl. u. Verst. I a. a. O. 288.

nicht von dem Ereignis- und Anredecharakter getrennt werden. „Das Wort der christlichen Verkündigung und die Geschichte, die es mitteilt, fallen zusammen, sind eins. Die Geschichte Christi ist keine schon vergangene, sondern vollzieht sich im verkündigenden Wort.“ [1]) Gottes Wort ist also Gottes Tat!

Dadurch, daß dieses Wort verkündbar geschrieben steht [2]), ist auch über meine Geschichte immer schon entschieden, in der ich zur Eigentlichkeit komme, indem ich ihm gehorsam antworte.

Es versteht sich nun von selbst, daß das Kerygma, dessen Wesen wir eben charakterisiert haben, nicht eines Tages da war, sondern selbst eine Geschichte aufweist.

Wir haben also von dem *Kerygma als legitimierter christlicher Verkündigung* das *Kerygma als historisches Phänomen* sehr wohl zu unterscheiden. Doch hier fängt das theologische Problem erst an, dem Diem durch das Aufstellen dogmatischer Warnungstafeln in keiner Weise gedient hat.

b) E. Heitsch übt nun seine Kritik gerade nicht an dem Selbstverständnis des Historikers, sondern an den dogmatischen Voraussetzungen Bultmanns.

Zur Lösung der Frage nach dem historischen Jesus bieten sich für H. zwei Wege. Auf dem *ersteren,* den nach seiner Meinung Bultmann gegangen ist, löst man „das Problem der Diskontinuität von historischem Jesus und erhöhtem Herrn, indem man diese Diskontinuität als für den christlichen Glauben legitim festhält“ (196). Diese Diskontinuität werde mit aller Schärfe um der dogmatischen Einsicht willen betont, daß Gottes Offenbarung, die sich in Jesus Christus ereignet hat, unausweislich ist. Es sei aber kein voraussetzungsloses und methodisch gültiges Verfahren mehr, wenn Bultmann um des radikalen Offenbarungsgedankens willen auf geschichtliches Verstehenwollen verzichtet und die (Ur-)Gemeinde als undiskutierbare Voraussetzung in die hermeneutische Situation des Theologen einführe (201–203). Auf dem *zweiten Wege* begnügt man sich nicht mit der Konstatierung der eschatologischen Gemeinde, sondern versucht den Übergang von der Historie zum Kerygma in seiner geschichtlichen Kontinuität aufzuweisen. „Auf diesem Wege wird einem alles daran liegen, die offenbare Diskontinuität zwischen dem historischen Phänomen Jesus und dem nachösterlichen Kerygma zu erweisen als eine solche von vorgegebener Sache und ihrer Deutung, von Interpretationsobjekt und dessen Interpretation“ (203 f.). Man hat also zu fragen, ob die Urgemeinde auf ihre Weise der Geschichte des historischen Jesus bis zum Kreuz gerecht zu werden versuchte (205). Da wir nun feststellen, daß Jesus eine ganz bestimmte Sache am Herzen lag, hinter der seine Person ganz zurücktrat, müssen wir auf Grund der Quellen zumindest daran zweifeln, ob

1) A. a. O. 292.

2) Vgl. E. Fuchs: Hermeneutik a. a. O. S. 61.

er ein Messiasbewußtsein überhaupt besaß (207). „Das bedeutet aber für uns, daß sich der Versuch, die Diskontinuität von historischem Jesus und dem Glaubensgegenstand der Urgemeinde zu erklären als die Kontinuität von Sache und Deutung, zu beschränken hat auf den Vergleich von Jesu Wollen und dem reagierenden Glauben der Urgemeinde" (208). Während nun aber Jesus ganz hinter seinem Wort zurückbleibt, bemüht sich die Urgemeinde weniger um den sachlichen Gehalt seiner Worte, „sondern mehr um ein Verständnis von Auferstehung und Erlösung durch Jesus als den auferstandenen Gottessohn". Anstatt in Jesu Worten Gottes Anspruch zu hören, der den Menschen in die absolute Freiheit und Ungesichertheit stellt, bindet sich die Urgemeinde an Jesu eigene Person als den Auferstandenen und ihren Erlöser, der kommen soll, die Welt zu richten (208 f.). Damit beginnt die Kirchengeschichte als eine Geschichte der Mißverständnisse Jesu. H. meint, daß man auf diese Weise, indem man sich radikal auf das geschichtliche Denken einläßt, der entschiedensten Methode folgt, mit dem Problem fertig zu werden. Hierin hat H. zweifellos recht, obwohl natürlich über die Ergebnisse, die er mit dieser Methode erzielt hat, mit ihm historisch diskutiert werden muß. Wenn er aber Bultmann, mit dem er sich in seiner Arbeit am ausführlichsten beschäftigt, in einen der gekennzeichneten Wege hätte einordnen wollen, so hätte das unbedingt im Rahmen des zweiten Weges geschehen müssen. Bultmann lehnt nämlich die historische Frage nach dem Ursprung bzw. Sinn der Diskontinuität gar nicht ab und ist mit H. darin einig, daß es die Diskontinuität „von vorgegebener Sache und ihrer Deutung" ist. Die in der „Theologie des Neuen Testaments" S. 63 f. von B. gestellten Fragen hätten H. doch zeigen müssen, daß auch hier die Tradition zugleich als Interpretation verstanden wird. *H. mißversteht* B.s *theologisches Urteil über das Kerygma als Wort Gottes als historisches Urteil über den historischen Ursprung des Kerygmas.* Er verwechselt also ebenso wie Diem das Kerygma als legitimierte christliche Verkündigung mit dem Kerygma als historischem Phänomen.

In seiner „Theologie des Neuen Testaments" hat Bultmann den Offenbarungsgedanken doch überhaupt nicht eingeführt, um die Diskontinuität aufzuzeigen, sondern er weist als Historiker an der Hand der Quellen den Unterschied von Jesu Predigt und dem Kerygma der Gemeinde auf, und zwar ohne alle dogmatischen Voraussetzungen. Daß auch er die Diskontinuität als die Kontinuität von Sache (der historische Jesus) und Interpretation (das Kerygma) verstanden wissen will, zeigen folgende Überlegungen.

Wenn die Urgemeinde Jesus Christus als den Messias bekennt, bringt sie damit zum Ausdruck, wie sie ihn verstanden hat: im geschichtlichen Jesus ist der neue Äon angebrochen. Wie kommt sie zu diesem Bekenntnis? Jesus „hatte das Faktum seiner Person als bedeutsam, ja als entscheidend betont,

sofern er der Träger des entscheidenden Wortes von Gott in der letzten Stunde sein wollte". Nicht *was* er sagt, sondern *daß* er dieses Wort *jetzt* sagt, qualifiziert die Stunde aller Hörenden entscheidend. *„Solcher Entscheidungsruf angesichts seiner Person impliziert eine Christologie."* [1]) Soll diese „Christologie" explizit werden, so kann sich das nur in der Entscheidung für oder wider ihn vollziehen. Durch den Tod am Kreuz aber ist die Tatsache, daß er die Vollmacht hatte, Gottes Wort jetzt in letzter Stunde zu sagen, endgültig in Frage gestellt. Die Urgemeinde mußte also, wollte sie an ihm als an einer geschichtlichen Person festhalten, den Glauben, daß der Gekreuzigte der auferstandene und wiederkommende Herr sei, in ihre Entscheidung für ihn mit aufnehmen [2]).

Es ist deutlich, daß B. mit diesen Sätzen keine Legitimation der Verkündigung versucht, wohl aber das Kerygma der Urgemeinde als historisches Phänomen verständlich zu machen versucht. Die Frage nach der Legitimation der Verkündigung als des Wortes Gottes wird in diesem Zusammenhang überhaupt nicht gestellt. Wohl aber hat H. mit der Frage recht, ob die Kontinuität als die von Sache und Interpretation durch B. hinreichend beantwortet ist. Wenn H. behauptet, daß sich die „Interpretation" der Urgemeinde an der Person Jesu statt an seinen Worten orientiert, so weist er damit auf ein tatsächlich bestehendes Problem hin.

IV.

a) Während Heitsch ausdrücklich das *Problem der Diskontinuität* nur als Frage der historischen Methode behandeln will, ist sie für Käsemann zugleich *ein theologisches Problem.*

Er untersucht den *Sinn des Historischen* in unseren Evangelien und kommt zu dem Ergebnis: „Einig war man sich (sc. die Urchristenheit) in dem Urteil, daß die Historie Jesu für den Glauben konstitutiv sei, weil der irdische und der erhöhte Herr identisch sind. Der Osterglaube hat das christliche Kerygma begründet, aber er hat ihm seinen Inhalt nicht erst und ausschließlich gegeben. Gerade er wurde vielmehr dessen inne, daß Gott gehandelt hat, ehe wir gläubig wurden, und er bezeugt das, indem er die irdische Geschichte Jesu in seine Verkündigung einbezieht. Inwiefern müssen und können wir uns die damit gefällte Entscheidung aneignen? Darauf ist zunächst zu antworten, daß auch wir die Identität des erhöhten mit dem irdischen Herrn nicht aufheben können, ohne dem Doketismus zu verfallen und uns der Möglichkeit zu berauben, den Osterglauben der Gemeinde von einem Mythos abzugrenzen"(141).

---

1) Gl. u. Verst. I a. a. O. 204. 2) Vgl. Gl. u. Verst. I a. a. O. 205, 174, 266.

Welches waren nun die Motive dafür, daß der Glaube an der Historie Jesu festgehalten hat und ihn noch heute daran festhalten läßt?

Abgesehen von Lukas war man ja gar nicht an der Erfassung der gesamten Historie und an ihrer Überprüfung auf Zuverlässigkeit interessiert. Die Historie ist für die Evangelien „nur Schnittpunkt der eschatologischen Ereignisse, sie findet nur insoweit Beachtung, als sie das ist, und empfängt ihr eigentliches Leben aus ihnen, nicht aus sich selbst. In extremer Weise gilt das für Jesus selbst, sofern er das eschatologische Ereignis schlechthin ist"(138). Den Evangelien liegt also offenbar an der Kontingenz der Offenbarung, die sich nur in der Bindung an eine konkrete Historie vollzieht. Weil nun die Geschichte Jesu als Kairos erfahren wird, „der je nachdem Situation der Gnade oder der Verschuldung ist", hält man auch nach Ostern an dieser Geschichte fest (139).

Zum anderen muß beachtet werden, daß die Synoptiker Tod und Auferstehung Jesu in seine irdische Geschichte mit einbeziehen, der sie anders als Johannes eine erhebliche Eigenbedeutung belassen. Sie verweisen damit auf einen Kairos, der den Augenblick unserer Entscheidung übergreift und uns in unseren Entscheidungen entscheidend bestimmt. Sie wollen „das extra nos des Heiles als Vorgegebenheit des Glaubens herausstellen" (141).[1])

In jedem Falle war es das Anliegen der Eschatologie, des *ἐφ' ἅπαξ* im Sinne des „einmal" und „ein für alle Male", das die Urchristenheit die irdische Geschichte Jesu darstellen und an dieser Vergangenheit das Wesen ihres Glaubens und ihrer Geschichte bedenken ließ (141).

Daß die Urgemeinde dabei nicht zu einer einhelligen Anschauung gekommen ist, „radikalisiert dieses Problem für uns und beweist, daß der Kampf um den historischen Jesus ein echtes theologisches Problem zu seinem Gegenstande hat" (141 f.). Wesentlich ist hier die Feststellung, daß *das Problem des historischen Jesus* für K. zu einem Rätsel wird, das Jesus uns selbst aufgibt

---

1) Auch nach G. Bornkamm: Jesus, Stuttgart 1956 (Urban-Bücher 19), S. 20, bezeugt das Interesse der Evangelisten an der Geschichte Jesu das Bekenntnis: Jesus-Christus, die Einheit des Irdischen und Geglaubten. „Die Evangelien bekunden damit, daß der Glaube nicht mit sich selbst anfängt, sondern von einer vorgegebenen Geschichte lebt, von der gerade um der Gegenwart willen, in der der Glaube steht, nun eben doch, wie es in allen Evangelien geschieht, nur im Tempus der Vergangenheit geredet werden darf." Aber in dem Interesse an der Geschichte Jesu bekundet die nachösterliche Gemeinde zugleich auch ihre Solidarität mit denen, „die nicht schon vom Glauben leben, sondern zu Gehorsam und Glauben durch das Wort Jesu allererst gerufen sind. Sie bekannte damit zugleich, daß auch ihr Glaube nichts anderes sein kann als die Nachfolge des irdischen Meisters, der Kreuz und Auferstehung erst entgegengeht" (S. 21). B. findet also in den Evangelien eine *Absage an den Mythos und an eschatologische Schwärmerei* ausgesprochen.

und das damit zu einem *theologischen Problem ersten Ranges* wird. Es genügt ihm also nicht, daß der Entschluß der Urgemeinde geschichtlich verständlich wird, nein, um des gegenwärtigen kirchlichen Kerygmas willen meint er als Historiker die Anonymität des Jesus von Nazareth aufhellen zu müssen[1]). Denn nach dem Selbstverständnis der christlichen Gemeinde muß die Identität des irdischen und erhöhten Herren festgehalten werden. Außerdem erhält K. als Historiker einen Maßstab für die Beurteilung der Kirchengeschichte als „Geschichte der Mißverständnisse", die schon im Neuen Testament beginnt.

Wenn nun K. seinerseits die *Eigenart der Sendung Jesu* untersucht, ist er sich der eingangs gekennzeichneten *methodischen Schwierigkeiten* durchaus bewußt, die ihren Grund letztlich darin haben, daß man wohl Ostern nicht adäquat begreifen kann, wenn man vom historischen Jesus absieht (s. o.), daß man aber andererseits „den irdischen Jesus nicht anders als von Ostern her und also in seiner Würde als Herr der Gemeinde verstehen kann" (134). Die Urchristenheit hat ja die Evangelien nicht primär als Berichte verfaßt, sondern durch ihr eigenes Kerygma das Bild des historischen Jesus überlagert und verdeckt[2]). Auf diese Weise „bezeugt sie vergangene Geschichte als lebendig und gegenwärtig. Sie interpretiert, was schon für sie zur Historie geworden ist, aus ihrer eigenen Erfahrung heraus und bedient sich dazu des Mediums ihrer Predigt" (129).

Weiß sich K. (wegen der theologischen Frage nach der Kontinuität Jesus-Christus und der Frage der profanen Geschichtswissenschaft nach dem historischen Jesus) wie die „Väter" (133) „als Historiker gefordert", hinter Ostern zurückzufragen, so steht er doch vor der Schwierigkeit, daß der historische Jesus im Neuen Testament, der einzigen wirklichen Urkunde über ihn, eben nicht begegnet, „wie er an und für sich gewesen ist, sondern als der Herr der an ihn glaubenden Gemeinde". (132).

---

1) Vgl. auch E. Käsemann: Probleme neutestamentlicher Arbeit in Deutschland, in: Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft (Beitr. z. ev. Theol. Bd. 15), 1952. „Der seit Ostern geglaubte und verkündigte Christus steht also in einer Kontinuität mit dem sogenannten historischen Jesus, ohne welche Glaube und Verkündigung nach Meinung der Urchristenheit sinnlos wären. Dieser Kontinuität inne und gewiß zu werden, ist unaufgebbare theologische Notwendigkeit. Eine Theologie, die darauf aus historischer Skepsis oder seltsamer Dogmatik verzichten wollte, verdiente ihren Namen nicht." (S. 151).

2) Vgl. G. Bornkamm a. a. O. 12. – „So ist dieses Verständnis der Geschichte Jesu ein Verständnis vom Ende her und auf das Ende hin. Von ihm ist alle in den Evangelien zusammengefaßte Überlieferung geprägt. . . . Die Überlieferung gibt nicht eigentlich sein einst gesprochenes Wort wieder, sondern *ist* sein Wort heute." (S. 14 f.).

K. beruft sich nun bei seiner historischen Nachfrage vor allem auf die 1., 2. und 4. Antithese der Bergpredigt, auf Jesu Stellungnahme zum Sabbatgebot und den Reinigkeitsvorschriften, auf seine Heilung Dämonischer, auf seine Worte über das Nichtsorgen und besonders auf das Logion Mt 11, 12 f.

Daraufhin konstatiert er, daß Jesus in unerhörter Souveränität am Wortlaut der Tora und an der Autorität des Moses vorübergegangen ist und als Bringer einer „messianischen" Tora als *Messias* bezeichnet werden muß, ganz abgesehen davon, ob er sich als Messias gewußt und den Titel gefordert hat oder nicht (145). Aber dieser Anspruch erschüttert nicht nur die Grundlagen des Spätjudentums, sondern „hebt darüber hinaus die Weltanschauung der Antike mit ihrer Antithese von kultisch und profan und ihrer Dämonologie aus den Angeln" (147). Ebenso wird der jüdische Vorsehungsglaube umgebogen. Jesus weiß sich als Werkzeug des endzeitlichen Gottesgeistes. Vor allem die Gleichnisse bestätigen, daß Jesus eschatologisch handelt und mit einer sich von jetzt an verwirklichenden Basileia rechnet. So blickt er denn auch nach Mt 11, 12 f. auf die Wende der Äonen zurück, die der Täufer heraufgeführt hat. Damit wäre die Unterscheidung, die Bultmann zwischen der vor- und nachösterlichen Situation gibt: Jesus deckt die Situation des Menschen als Wartenden, Paulus als Empfangenden auf, hinfällig. So hatte auch schon Kümmel betont, daß durch Ostern die Gegenwart der kommenden Heilszeit nur realer geworden und „erweitert" worden sei (218, 221).

K. wird diesen Unterschied etwas anders sehen: Nach Ostern ist das Glauben auf das bloße Wort hin möglich; aber das Wort, das diesen Glauben ermöglicht, ist dadurch bestimmt, daß es in der Kontinuität mit der Verkündigung Jesu steht, der die Nachfolge, in der man nun „bleiben" kann, eröffnet hat, obwohl er ein Phänomen der Vergangenheit ist.

Wenn die Unterscheidung, daß Jesus das von der Zukunft erwartete, was für Paulus Gegenwart ist, nicht mehr für zutreffend gehalten wird, dann muß auch angenommen werden, „daß Jesus nicht mit einem von sich verschiedenen Menschensohn gerechnet hat", wie Bultmann meint. Das bedeutet nicht, daß Jesus sich selbst für den Menschensohn gehalten hat. Vielmehr dürften die Menschensohn-Worte Gemeindebildung sein, in denen sich „die Christologie und Apokalyptik der nachösterlichen Christenheit" spiegelt (Käsemann 150). Kümmel dagegen rechnet damit, daß Jesus neben der Gegenwärtigkeit der Basileia eine Zwischenzeit zwischen seiner Auferstehung und *seiner* Parusie verkündete[1]).

Käsemann fragt sich zum Schluß, ob er nun nicht doch ein Leben Jesu rekonstruiert hätte. Er würde diese Meinung als ein Mißverständnis ablehnen

---

1) Vgl. Verheißung und Erfüllung, Zürich, 3. Aufl. 1956; vgl. dagegen G. Bornkamm a. a. O 58 ff.; 161 ff. und 206.

denn die Frage nach dem historischen Jesus ist „legitim die Frage nach der Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten und in der Variation des Kerygmas" (152). Er hat sich dieser Frage gestellt, weil das Evangelium nicht anonym, sondern an den gebunden ist, „der sich vor und nach Ostern den Seinigen als Herr offenbarte, indem er sie vor den nahen Gott und damit in die Freiheit und Verantwortung des Glaubens stellte. Er tat es ohne jede ausweisbare Legitimation und selbst ohne den Anspruch, der Messias zu sein, und tat es doch in der Vollmacht dessen, den das vierte Evangelium den eingeborenen Sohn nennt" (152). K. hat als Historiker das Rätsel des historischen Jesus festgestellt, aber er vermag es nicht zu lösen. „Gelöst wird es allein von denen, die seit Kreuz und Auferstehung ihn als den bekennen, der er irdisch nicht zu sein beanspruchte und doch schon wurde, nämlich als ihren Herrn und den Bringer der Freiheit der Gotteskinder, welche das Korrelat der Gottesherrschaft ist. Denn seiner Kontingenz entspricht diejenige des Glaubens, für den sich die Geschichte Jesu neu ereignet, nun als die Geschichte des erhöhten und gepredigten Herrn und doch wie einst als irdische Geschichte, in welcher der Zuspruch und Anspruch des Evangeliums begegnet" (152 f.).

In diesen Schlußsätzen der Arbeit kommt zutage, daß für K. die Zugehörigkeit des historischen Jesus zum Kerygma letztlich im Gedanken der *Kontingenz der Offenbarung* begründet ist – im Grunde also im *Daß* des Gekommenseins des historischen Jesus. Wenn sich auch K. gegenüber Bultmann bemüht, Jesus aus dem religionsgeschichtlichen Rahmen des Spätjudentums soweit zu lösen, daß seine Verkündigung dem entspricht, was die Urgemeinde später von ihm verkündigt hat[1]), so bleibt er doch grundsätzlich im Rahmen der Bemühungen Bultmanns um die Frage nach dem historischen Jesus. E. Fuchs dagegen will über jenes „Daß" hinauskommen, wenn er sich bemüht, zunächst die historische Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem Kerygma der Urchristenheit aufzuzeigen durch den Nachweis, daß der verkündigende Jesus notwendig zum verkündigten werden mußte (s. u.).

b) N. A. Dahl geht methodisch einen Schritt weiter, wenn er die nach der eingangs bezeichneten Regel gewonnenen Herrenworte nur als ein kritisch gesichertes Minimum bezeichnet, das dem nach der „eisernen Regel" Stauffers (in dubiis pro tradito) zu gewinnenden Maximum anzunähern sei. Die Folge davon ist, daß sich nach Dahls Meinung mit guten Gründen wahrscheinlich machen läßt, „daß Jesus nicht nur seinen Tod voraussah, sondern ihm auch eine stellvertretende Bedeutung zuschrieb, und in ihm eine notwendige Vor-

1) Man kann Jesus „weder religionsgeschichtlich noch psychologisch noch historisch letztlich einordnen" (152); vgl. auch H. Diem: Dogmatik a. a. O. 124 f.

aussetzung für das Kommen des Gottesreiches und seine eigene Inthronisation als Menschensohn sah"(122). Wenn D. auch nicht so zugespitzt wie A. Fridrichsen sagt: „Alles was Jesus tut und sagt, bezieht sich auf dieses Ziel: seine Ekklesia," so hält er doch die Christologie und die Ekklesiologie der Urkirche für bestimmt durch Worte Jesu (128 f.). Der Weg ist dann nicht mehr weit zu der Behauptung W. Mansons[1]), die dieser nach einer ebenfalls „formgeschichtlichen Untersuchung" aufstellt, „daß nämlich Jesus irgendwo und irgendwie, ehe er ans Kreuz ging, offen als Messias vor seinen Jüngern aufgetreten sein muß", und daß in diesem messianischen Selbstbekenntnis „die wesensmäßige Basis der ganzen christlichen Theologie" liegt.

Auch für D. ist die Arbeit am Problem des historischen Jesus eine *theologische Notwendigkeit,* denn durch sie wird die Selbständigkeit Jesu, der sich nach seiner Meinung als Messias wußte, gegenüber der Kirche und ihrem Kerygma festgehalten. Wir haben hier also etwa die gleiche Auffassung wie bei J. Jeremias, der seinen „Gleichnissen Jesu"[2]), in denen er einen Zugang zur ipsissima vox Jesu bahnt – wozu ja die Gleichnisse am ehesten formale Kriterien bieten – ein Vorwort voranschickt, das mit den Worten schließt: „Niemand als der Menschensohn selbst und Sein Wort kann unserer Verkündigung Vollmacht geben."

Es wird also zu einem *theologischen* Programm erklärt, die souveräne Selbständigkeit Jesu gegenüber der Kirche und die Abhängigkeit ihrer Verkündigung von seinen Worten historisch zu erweisen. Paulus und Johannes machen doch diesen Versuch aber gerade nicht, sondern entfalten, indem sie aus ihrem Glauben an den gekreuzigten und erhöhten Herrn jede neue geschichtliche Situation verstehend bewältigen[3]), das Kerygma stets neu, so daß die Offenbarung in ihrer Kontingenz immer die gleiche Entscheidung ermöglicht. Wenn die Synoptiker Jesus Christus als den Herren der an ihn glaubenden Gemeinde in, mit und unter seiner irdischen Geschichte verkünden, z. B. um das extra nos des Heils herauszustellen, dann geschieht das eben gerade nicht im Sinne der historischen Nachfrage, um einen „Jesus an sich" als Maßstab für die Beurteilung der kirchlichen Verkündigung zu finden. Ob oder wie der durch historische Kritik gefundene Jesus zum Maßstab für die Beurteilung der kirchlichen Verkündigung werden kann, oder sogar werden muß, läßt sich auf keinen Fall von vornherein entscheiden, sondern muß für eine historische Untersuchung prinzipiell offen bleiben.

Die Folge davon, daß die Frage nach dem historischen Jesus zu einem theologischen Programm erklärt wird, ist schließlich, daß *die Methode dem jeweiligen theologischen Bedürfnis angepaßt* wird, so daß dann – unter Ver-

1) „Bist du, der da kommen soll?", Zürich 1952, S. 21.
2) Göttingen, 4. Aufl. 1956. 3) Bultmann: Theol. d. NT a. a. O. 577 f.

kennung oder Ausnutzung der „Verlegenheit der historisch-kritischen Forschung" – echtes geschichtliches Verstehen unmöglich wird.

Das Rätsel des „historischen Jesus" entstand durch die Anwendung historischer Kritik und kann auch nur durch die Anwendung radikaler historischer Kritik ohne irgendwelche theologischen Voraussetzungen dahin geführt werden, daß das Kerygma als historisches Phänomen in seiner Entwicklung geschichtlich verständlich wird; darin sind sich Bultmann und Heitsch einig.

V.

Bevor wir uns zum Schluß dem Lösungsversuch von E. Fuchs zum historischen Problem in der Frage nach dem historischen Jesus zuwenden, wird es angebracht sein, noch einmal grundsätzlich das Wesen der Arbeit des Historikers zu bedenken, zumal die Auffassungen von Heitsch und Bultmann darüber auseinandergehen. Nach Heitsch geht es dem Historiker „um die Feststellung auf irgendeine Weise tradierter Fakten. Über diese in jedem Falle wichtige Bestandsaufnahme der bruta facta hinaus aber geht es ihm um deren Interpretation . . . Ein vereinzeltes historisches Phänomen bedarf also, um als in seiner Individualität erfaßt zu uns zu sprechen, der Deutung". Erst auf diese Weise kann es zu einer Konfrontation des Menschen mit der Tradition kommen. Die Möglichkeit dieser Konfrontation wird sich aber nach der Art und Weise des vorgegebenen Objektes zu richten haben (193 f., vgl. auch 201 f. und 204).

H. hat jedoch die Frage, was ein historisches Faktum eigentlich ist, überhaupt nicht gestellt. Daher verkennt er auch, daß sich eigentliche Geschichtsschreibung nicht in der Darstellung der kausalen Zusammenhänge erschöpft und dem historischen Phänomen etwa noch eine „Deutung" hinzufügt, sondern daß *die Feststellung von historischen Fakten und deren Interpretation durch den Historiker grundsätzlich nicht zu trennen sind,* wie zuletzt R. G. Collingwood in seiner „Philosophie der Geschichte" gezeigt hat. Die ontologische Problematik dieses Phänomens wurde schon von M. Heidegger in „Sein und Zeit" erörtert, und zwar in dem Aufweis, daß die historische Erschließung von Geschichte ihrer ontologischen Struktur nach in der Geschichtlichkeit des Daseins verwurzelt ist. „Die Beschaffung, Sichtung und Sicherung des Materials bringt nicht erst den Rückgang zur ‚Vergangenheit' in Gang, sondern setzt das *geschichtliche Sein zum* dagewesenen Dasein, d. h. die Geschichtlichkeit der Existenz des Historikers schon voraus. Diese fundiert existenzial die Historie als Wissenschaft bis in die unscheinbarsten, ‚handwerklichen' Veranstaltungen."[1])

1) M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen, 6. Aufl. 1949, S. 394. – Vgl. R. G. Collingwood: Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1955, „Die Ereignisse der

Dementsprechend kann das Thema der Geschichtswissenschaft weder das einmalig Geschehene noch ein darüber schwebendes Allgemeines sein, sondern „die faktisch existent gewesene Möglichkeit“ [1]).

Möglichkeiten dagewesener Existenz lassen sich aber nicht eigentlich historisch verstehen, wenn man sie (im Sinne „historischer Objekte“) dazu benutzt, den überzeitlichen („objektiven“) Sinn der Geschichte zu erfassen, um damit einen Leitfaden für das gegenwärtige („subjektive“) Handeln zu erhalten [2]).

„Nur faktische eigentliche Geschichtlichkeit vermag als entschlossenes Schicksal die dagewesene Geschichte so zu erschließen, daß in der Wiederholung die ‚Kraft‘ des Möglichen in die faktische Existenz hereinschlägt, d. h. in deren Zukünftigkeit auf sie zukommt.“ [3])

Recht verstandene Geschichtswissenschaft ist also existential in der Zeitlichkeit verwurzelt, d. h. sie lebt in *Verantwortung für die Zukunft.*

„Die *‚Auswahl‘* dessen, was für die Historie möglicher Gegenstand werden soll, *ist schon getroffen* in der faktischen, existenziellen Wahl der Geschichtlichkeit des Daseins, in dem allererst die Historie entspringt und einzig *ist.*“

„Nur weil das zentrale Thema der Historie je die *Möglichkeit* der dagewe-

---

Geschichte hingegen sind niemals reine Phänomene, sind niemals bloß Schauspiel, sondern Begebenheiten, die der Historiker nach-erlebend und nach-denkend durchdringen muß, um den ihnen innewohnenden gedanklichen Gehalt zu erkennen.“ (255). „Das Objekt der historischen Erkenntnis ist daher nicht ein bloßes Objekt d. h. nicht etwas, was außerhalb des Geistes steht, der es erkennt; es ist vielmehr eine Aktivität des Denkens, das nur insoweit erkannt werden kann, als der erkennende Geist es nachvollzieht und dabei sich selbst erkennt“ (229). Vgl. auch z. B. S. 237, 255 und S. 294–315 und H. J. Marrou: De la Connaissance Historique, Paris 1956.

1) Heidegger a. a. O. 395. – Vgl. Collingwood a. a. O „Gegenstand der geschichtlichen Erkenntnis ist alles, was im Geist des Historikers nachvollzogen werden kann“ (315; vgl. weiter bis 328).

2) Eine Geschichtsphilosophie dieser Art stellt eine säkularisierte Form christlich-kosmischer Eschatologie dar, vgl. K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, (Urban-Bücher 2).

3) Heidegger a. a. O. 395. – Vgl. Collingwood a. a. O. „Die historische Erkenntnis ist die Erkenntnis dessen, was der Geist in der Vergangenheit vollbracht hat, und ist zugleich die Wiederholung, die Verewigung dieser Taten der Vergangenheit in der Gegenwart“ (229). „Der Historiker hat keine Prophetengabe und ist sich dessen auch bewußt; die historische Erforschung des Geistes kann daher weder die Entwicklungen des menschlichen Denkens in der Zukunft vorhersagen noch Gesetze für sie aufstellen; sie kann nur feststellen, daß der Ausgangspunkt der zukünftigen Entwicklungen – deren Richtung wir nicht kennen – stets die Gegenwart sein muß.“ Er darf sich nicht anmaßen, „die Pforten der Zukunft“ zu schließen (231).

senen Existenz ist und diese faktisch immer weltgeschichtlich existiert, kann sie von sich die unerbittliche Orientierung an den ‚Tatsachen' fordern. Deshalb verzweigt sich die faktische Forschung vielfältig . . ."[1])

So wie die traditionell geschichtsphilosophische Frage nach dem überzeitlichen Sinn der Geschichte, die sich doch erst beantworten läßt, wenn die Geschichte ihr Ende erreicht hat, eine säkularisierte Form der christlich-kosmischen Eschatologie darstellt, ist die Möglichkeit recht verstandener Geschichtserkenntnis dort erschlossen, wo Christus je vom Einzelnen schon als das Ende der Geschichte verstanden wird, d. h. wo die *Geschichtlichkeit des Menschen* in den Blick gekommen ist, also bei Paulus bzw. Johannes. Ist diese Möglichkeit einmal erschlossen, dann steht sie grundsätzlich auch der profanen (existentialen) Besinnung offen.

Recht verstandene Geschichtswissenschaft weiß darum, daß Geschichtserkenntnis im Sinne des Zuschauers der Geschichte überhaupt nicht zu gewinnen ist, also nicht im traditionellen Schema von Subjekt und Objekt[2]), sondern sie vertraut sich aus Verantwortung für die eigene Zukunft kritisch hörend dem Anspruch an, der jeweils in einem geschichtlichen Phänomen begegnet. Dabei kann der Historiker sich frei entscheiden, welches Gebiet der Geschichte er bearbeiten will.

In diesem Sinne schreibt auch Bultmann: „Wenn die geschichtliche Fragestellung aus der geschichtlichen Bewegtheit des verantwortlichen Historikers erwächst, so schließt sie die Bereitschaft ein, *den Anspruch zu hören,* der im geschichtlichen Phänomen begegnet . . . Nur der selbst durch die Teilnahme an der Geschichte Bewegte und das heißt: der durch seine Verantwortung für die Zukunft für die Sprache der Geschichte Erschlossene vermag die Geschichte zu verstehen."[3])

---

1) Heidegger a. a. O. 395. – Auch für Collingwood a. a. O ist Geschichtsschreibung immer ein Wagnis, für das der Historiker allein *verantwortlich* ist. Vgl. z. B. S. 256.

2) Vgl. Collingwood a. a. O. Das geschichtliche Wirken, das der Historiker nacherlebt, „ist objektiv – d. h. seiner Erkenntnis zugänglich – nur deshalb, weil es zugleich subjektiv – d. h. eigene Aktivität – ist" (229). Der geschichtliche Denkakt „kann nie ‚objektiv' erforscht werden in einem Sinn, der die ‚Subjektivität' ausschließt. Er muß vielmehr in seiner tatsächlichen Existenz betrachtet werden, d. h. in seinem Sein als Akt. Und da dieser Akt Subjektivität – wenn auch nicht ausschließlich Subjektivität – oder Erfahrung ist, so kann er nur in seinem eigenen subjektiven Sein erforscht werden, d. h. durch das denkende Individuum, dessen Aktivität oder Erfahrung er darstellt" (305). Geschichtserkenntnis ist *kritisches* Erforschen des eigenen Denkens (305; vgl. 229).

3) Bultmann: Wissenschaft und Existenz a. a. O 37 f. Für E. Fuchs ist die Geschichte wesentlich die Geschichte der Sprache; denn der Mensch existiert „sprachlich zwischen Ruf und Antwort". Vgl. Hermeneutik a. a. O § 6 und 7.

Dieses echte Verstehen der Geschichte ist ein nicht objektivierendes Denken und Reden. Aber dieses wird alsbald zum Mittel objektivierender Darstellung[1]), so daß auch recht verstandene Geschichtsschreibung die Möglichkeit offen läßt, ob sie im positivistischen Sinne mißverstanden oder ob ein geschichtlicher Anspruch durch sie vernommen wird.

Zu jedem geschichtlichen Phänomen gehört also jeweils seine eigene Zukunft, in der es sich immer mehr als das zeigt, was es ist, bis es sich endgültig in seiner Bedeutung enthüllt, wenn die Geschichte ihr Ende erreicht hat[2]). Daraus ergibt sich zugleich die Möglichkeit und die Notwendigkeit, entsprechend der geschichtlichen Situation das geschichtliche Phänomen immer wieder neu zu befragen, so daß es sich dann in der Tat immer mehr als das zeigen kann, was es ist. So muß jede neue Generation „die Geschichte auf ihre Art neu schreiben; kein Historiker dieser neuen Generation darf sich damit begnügen, neue Antworten auf alte Fragen zu geben, sondern muß auch die Fragen von neuem prüfen . . ."[3])

Wir werden auch die Frage nach dem historischen Jesus heute neu zu prüfen haben. Bultmann hatte seine Antwort auf diese Frage gegenüber der liberalen Leben-Jesu-Forschung entwickelt. Dieser Gegner existiert nicht mehr. Daher wird es erforderlich sein, den „Vergleich von Jesu Wollen und dem reagierenden Glauben der Urgemeinde" geschichtlich weiter fortzuführen, besonders dann, wenn für eine historische Betrachtungsweise alle nachkarfreitaglichen „Ereignisse" auf die Seite der Interpretation fallen (Heitsch 205)[4]). Wie soll der Auferstehungsglaube der Gemeinde angesichts des Kreuzes verständlich werden, wenn Jesus ausschließlich als der Gesetzeslehrer verstanden wird?

Der Satz Bultmanns, daß es für das Kerygma (im Sinne kirchlich legitimierter Verkündigung) nur des *Daß* des Gekommenseins Jesu bedürfe, war zugespitzt formuliert, um eine historische Legitimation des kirchlichen Kerygmas abzuwehren.

Luthers Meinung, Jesus habe wie die Propheten das Gesetz verkündigt, sofern er gelehrt und Wunder getan habe, ist zutreffend, wenn Jesu Verkündigung im Sinne allgemeiner Wahrheiten verstanden wird. Aber der Historiker im oben bezeichneten Sinne, der sich frei und offen den Texten des Neuen Testaments anvertraut, müßte doch die Verkündigung Jesu als Möglichkeit der Zukunft verstehen und verständlich machen können. Wenn nun die *radikale Forderung Jesu* als persönliche Anrede (als echte Möglichkeit der

---

1) Vgl. Bultmann: Wissenschaft und Existenz a. a. O. 38.
2) Vgl. Bultmann a. a. O. 36.
3) Collingwood a. a. O. 260.
4) Vgl. G. Bornkamm a. a. O. 165–170.

Zukunft) verstanden wird, *impliziert sie das Evangelium*[1]), und zwar gerade deshalb, weil dem, der sich entscheiden soll, *Freiheit zugemutet wird.*

Dadurch, daß Jesus die eingängig gewordene Eindeutigkeit göttlichen Willens aufhebt, stellt er seine Hörer „vor die Notwendigkeit, ihre Freiheit zu Entscheidungen immer neu ins Spiel zu bringen, führt sie gleichsam in den ‚Zwang zur Freiheit'"[2]). An Jesus glauben und mit ihm hoffen hieß also, an die (Zeit der) Zumutbarkeit der Freiheit glauben, obwohl man sich eigentlich davor fürchten müßte. *Die Gewißheit, mit der Jesus den Seinen Freiheit zumutete und hoffte,* daß Gott ihm dabei recht geben wird (Lk 12, 8 f.), macht verständlich, daß sie angesichts des Kreuzes – da er sich ihnen entzog und damit ihre Freiheit radikalisierte – im Glauben an den Auferstandenen dabei blieben, daß die Zeit der Freiheit da ist, und ihn als die eschatologische Gabe der Freiheit verkündeten. In diesem Sinne schreibt E. Fuchs: „Der Satz: Christus legem praedicat ist nur im Sinne von 2. Kor 2, 15 ff. anwendbar und eigentlich verkehrt; Christus fidem inaugurat!"[3])

Bei dem Logion Mt 11, 12 (Lk 16, 16) kann es sich durchaus um ein echtes Jesuswort handeln. Man hat es aber wohl nicht so starr wie Käsemann zu verstehen, daß der Täufer die Wende der Äonen heraufgeführt hat (149). Nach dem Tod des Täufers setzte Jesus dessen radikale Gerichtspredigt in der Weise fort, daß die Antwort auf die Zumutung der Freiheit zum Glauben an den Anfang der Gottesherrschaft, also zu Gottes Gnadenerweis in letzter Stunde wurde.

Aber mit diesen Überlegungen befinden wir uns schon bei der Arbeit von E. Fuchs. Aus methodischen Gründen beginnt er mit einer Analyse des Glaubens *an* Jesus auf Grund einiger Aussagen des Paulus. Da nun für Paulus der Glaube an die Auferstehung „Sache des Herzens" sei, könne die historische Kritik nur fragen, „wie Paulus dazu kam, an Jesu Auferstehung zu glauben" (213). So beschäftigt sich F. auch zunächst mit der Bekehrung des Paulus, über die er abschließend sagt: „. . . der gnädige Gott will gerade beim zornigen gefunden werden, das Leben an der Stätte des Todes, die Freude in der Wüste der Angst. In diesem Sinne hat sich Paulus auf den gekreuzigten Jesus als den auferweckten Herrn berufen. Er hat im Namen dieses Herren gepredigt, daß die *Zeit* zu solchem Glauben, also zum Glauben an den gnädigen Richter, für jedermann gekommen und dringlich geworden sei (Gal 4, 4 ff.; 2. Kor 6, 2)"(217).

F. „ersetzt" nun den Rahmen der synoptischen Evangelien durch das aus Paulus Erhobene – der Markusrahmen ähnelt der paulinischen Theologie –

---

1) Vgl. R. Bultmann: Jesus und Paulus a.a.O 83.

2) Heitsch 206.

3) brieflich.

und fragt in der begonnenen Richtung weiter nach dem historischen Jesus. Dabei hütet er sich, „Jesus den über ihn ausgesagten Prädikaten oder Würdetiteln kurzerhand unterzuordnen" (213), sondern stellt ganz einfach fest, was Jesus über unsere (nicht nur seine eigene!) Beziehung zu Gott gesagt hat (218).

Er stellt fest, daß Jesus in der „Parabel von den verlorenen Söhnen" sein eigenes Verhalten verteidigt, da er es wagt, „Gottes Willen so geltend zu machen, als stünde er selber an Gottes Stelle" (219)! Alle dogmatisch vorverlegten Herrenaussagen oder Titel[1]) sagen im Grunde weniger als *Jesu eigenes Verhalten,* das *selbst der Rahmen seiner Verkündigung* war (220). So sind wir auch keineswegs auf paradox formulierte Worte angewiesen. „Es genügt, wenn wir in Wort und Tat Jesu dieselbe Richtung finden" (227). Außer den Parabeln finden sich Einzelsprüche, die sich an das Verhalten dessen, der es wagt, an Gottes Stelle zu handeln, anpassen. Die von Käsemann so betonte „messianische" Tora, „für die es kaum zwei rabbinische Belege gibt und die außerdem nicht strengere, sondern mildere Vorschriften im Blick hat", hält F. (219) für spätere Überlieferung. Wesentlich ist für Jesus der *Ruf zur Entscheidung,* der sich wie in den Gleichnissen in Kampfworten, Antithesen, Weherufen und Drohworten findet. „Jesu Worte kreisen also um eine durch sie geforderte Entscheidung. Man muß nur beachten, daß diese Forderung einfach das Echo derjenigen Entscheidung ist, die Jesus selbst getroffen hat. *Wir haben Jesu Verhalten als ebenfalls durch eine Entscheidung bestimmt zu verstehen und können deshalb aus dem, was er verlangt, auf das schließen, was er selber tat*" (221 f.)[2]).

Wesentlich werden für F. nun noch einige Parabeln, die Jesus wahrscheinlich anläßlich seiner eschatologischen Freudenmahlzeiten gesprochen habe, von denen niemand ausgeschlossen war[3]). Außer der Parabel von den verlorenen Söhnen handelt es sich besonders um die von den Arbeitern im Weinberg und die vom Sämann[4]). In ihnen wird nach F. die Zukunft der Jünger vorbereitet. Jesus mußte gerade angesichts des gewaltsamen Todes des Täufers um die Gefahr seines Auftretens wissen. Jesu Gottesverhältnis setze von Anfang an das Leiden mit voraus (vgl. Mk 8,35 usw). „Seine Drohungen und Weherufe sowie die Härte der Forderung stammen insgesamt aus dem strengen Willen zum Leiden" (224). Aber Jesus verweise den Sünder nun gerade durch den Tod hindurch auf den *gnädigen* Gott, der sich treu bleibt. So trete gerade an die Stelle des Todes das Leben, die Auferstehung. Am Schluß des Teiles

1) Vgl. G. Bornkamm a. a. O. S. 159 und 204–208.

2) Vgl. E. Fuchs: Jesu Selbsterzeugnis . . . a. a. O und Hermeneutik a. a. O § 17.

3) Vgl. G. Bornkamm a. a. O 73 f., der auch auf den Zusammenhang von Wort und Tat Jesu verweist.

4) Vgl. E. Fuchs: Bemerkungen zur Gleichnisauslegung, ThLZ 1954, Sp. 345–348.

über den historischen Jesus kann F. nun sagen: „ . . . *die Evangelien sind in Wahrheit nicht nur Leidensgeschichten, sondern zuvor Auferstehungsverkündigung, und dies von Anfang an*" (225). Er ist damit zu seinem Ausgangspunkt zurückgekehrt. Jesus hat die Anfechtung der Seinen vorausgesehen und sie durch sein Verhalten auf ihren Kampf vorbereitet. Sie konnten es angesichts des Kreuzes wagen, zu glauben, daß Gott Jesus recht gegeben habe, daß seine *Gnade* sein *wahrer* Wille ist, ja, sie konnten Jesus als Inhalt ihres Glaubens verkündigen.

Aber nur so, daß sie die Entscheidung Jesu nachvollzogen, nämlich die Entscheidung für Gott, die zugleich die Entscheidung für das Leiden ist. Da die *Wiederholung von Jesu Entscheidung* nach Jesu Kreuzigung eine definitive Stellungnahme zu seiner Person war, wurde *Jesu Person* zum *Inhalt des Glaubens*, jedoch so, daß der Inhalt des Glaubens immer wieder in seinen ursprünglichen Bezug (nämlich zur Wiederholung seiner Entscheidung) zurückverwandelt werden mußte (227). Nicht im verwahrten Wissen konnte daher dieser Glaube weitergegeben werden, sondern nur in der *Predigt*[1]), die an die Hörer die Frage und auf welche die Bejahung der Entscheidung des historischen Jesus die Antwort ist. Auf diese Weise sucht F. die Kontinuität des Kerygmas mit dem historischen Jesus aufzuzeigen, und zwar so, daß *der historische Jesus wesentlich Inhalt des Kerygmas* ist.

Die urchristliche Verkündigung wird nun durch F. von Jesu Verkündigung in bezug auf die *Zeit* unterschieden.

Jesus hat erfaßt, daß die Zeit der Freiheit da und Freiheit zumutbar geworden ist: er hat sich *die Zeit der Gottesherrschaft* zu eigen gemacht (222), d. h. „er hat es darauf ankommen lassen, was aus der Vergebung wird, indem er es darauf ankommen ließ, was aus ihm selber werde. Er *mußte* also wissen, daß das Schicksal der Vergebung durch Leiden geprägt sei, und trotzdem glauben, daß die Vergebung gewinnt"[2]). Jesus bedenkt ganz die Zukunft der Seinen. Seine Gemeinde aber kann an seine Freiheit für sie (d. h. sein Herrgewordensein) glauben und das Ereignis der Freiheit verkünden. Sie weiß um das „*Schon*" bei Jesus (228); für sie ist der Augenblick der Entscheidung durch die Entscheidung Jesu immer schon qualifiziert; Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist für sie gleich gegenwärtig als Zeit für den Glauben da; insofern ist *Jesus der Stellvertreter der Freiheit*[3]).

---

1) „War der Glaube um seiner Entscheidung willen als der Stellvertreter Jesu zu bezeichnen, so enthüllt sich jetzt die Predigt als die neue Stellvertreterin Gottes. *In seiner Frage an uns kommt Gott wie in Jesus so durch die Predigt von Jesus auf uns zu.*" Auch die Verkündigung der Auferstehung wiederholt diese Frage. Der Glaube weiß, „daß in der Verkündigung der Auferstehung gerade der historische Jesus auf uns zugekommen *ist*" (299).

2) brieflich.

3) Zum Stellvertretungsgedanken vgl. 219 f., 226 f.

Es bleiben auch an Fuchs noch Fragen.

Man wünscht sich von F. (trotz seiner Ausführungen in der „Hermeneutik") noch eine zusammenfassende Charakteristik der existentialen Interpretation selbst. Diese Interpretation fragt nicht nur nach Vorstellungen, sondern nach dem sich in ihnen aussprechenden Existenzverständnis, und zwar so, daß sie fragt, *woher* sich die Existenz versteht.

F. müßte also *existential* einsichtig machen, woher sich Jesus in seinem Verhältnis zu Gott versteht.

Die gleiche Frage erhebt sich gegenüber dem Stellvertretungsgedanken, den F. ja nicht wie Dahl juridisch, sondern *existential* verstanden wissen will (219).

Worin – so werden wir F. weiter zu fragen haben – ist die hermeneutische Einsicht, daß man aus dem, was Jesus verlangt, auf das schließen kann, was er selber tat, *existential* begründet (222)?

Kann man nicht doch als Historiker das eigentümliche Phänomen, daß Jesus vom kommenden Menschensohn in dritter Person gesprochen hat, verständlich machen? Wenn Jesus als der gehorsame Sohn handelte, wird er auch in diesen Worten seiner Verkündigung die Zukunft offen gelassen haben, offen für *die Geschichte der Freiheit.*

Wir können jedoch in jedem Falle den Versuch von E. Fuchs als sachgemäße Explikation des Bultmannschen Satzes verstehen: „Solcher Entscheidungsruf angesichts seiner Person impliziert eine Christologie."[1])

Das Problem des historischen Jesus entsteht durch die historisch-kritische Methode, hinter die wir nicht zurückkönnen und gemäß der auch zu fragen ist, was von der Verkündigung Jesu noch zu erfassen ist. Wir werden denjenigen Versuch der Lösung dieses Problems für den geeignetsten halten müssen, der in voraussetzungsloser Kritik den Übergang vom Verkündiger zum Verkündigten ohne dogmatische Kategorien geschichtlich verständlich machen kann.

Wenn dieser Versuch gelingt, so wird auch *die theologische Frage* nach der Bedeutung des historischen Jesus für das Kerygma – nun als die legitimierte kirchliche Verkündigung verstanden – eine Lösung finden können. Die Weise, wie Fuchs das Problem der Kontinuität bzw. Diskontinuität löst – nämlich der historische Jesus als wesentlicher Inhalt des Kerygmas – bietet sich als eine solche Lösung dar.

---

1) Vgl. dazu jetzt den Aufsatz von R. Bultmann: Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung, der demnächst in der ZThK (1957) erscheint!

Philosophische Existenzerhellung und theologische Existenzmitteilung

Zur Auseinandersetzung zwischen Karl Jaspers und Rudolf Bultmann

Von Helmut Fahrenbach

Literatur

Rudolf Bultmann: Kerygma und Mythos I (1948), II (1952.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (= KuM.[1]). – Ders.: Glauben und Verstehen Bd. 1: 2. Aufl. 1954. 336 S.; Bd. II: 1952. 293 S. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (= GluV.). Ders.: Theologie des Neuen Testaments (Neue theologische Grundrisse) 2. Aufl. Tübingen 1954, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). XI, 603 S. (= Theol.). – Ders.: und Karl Jaspers: Zur Frage der Entmythologisierung. 7.–10. Tsd. München, R. Piper & Co. o. J. (= Fr.). – Martin Heidegger: Sein und Zeit. 7. Aufl. Tübingen 1953, M. Niemeyer. XI, 437 S. (= SuZ.). – Karl Jaspers: Von der Wahrheit. München 1957. R. Piper & Co. 1103 S. (= W.). – Ders.: Philosophie. 2. Aufl. Berlin-Göttingen-Heidelberg 1948, Springer-Verlag. XVIII, 912 S. (= Ph.). – Ders.: Vernunft und Existenz. 3. Aufl. Bremen 1949, Johs. Storm. 124 S. (= VuE.). – Ders.: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. 30.–37. Tsd. München 1949, R. Piper & Co. 360 S. (= VU.). – Ders.: Der philosophische Glaube. 14.–16. Tsd. München 1954, R. Piper & Co. 130 S. (= Gl.). – Ders.: Einführung in die Philosophie. 30.–37. Tsd. München 1955, R. Piper & Co. 163 S. (= E.). – Ders.: Existenzphilosophie. 2. Aufl. Berlin 1956, W. de Gruyter & Co. VI, 90 S. (= Eph.).

Inhaltsübersicht

Einleitung in die Gesprächssituation

1. *Horizont und Einsatz des Gesprächs*
2. *Die Ebene der Auseinandersetzung (nach Jaspers)*
3. *Die Problematik dieser Ebene*

I. Der transzendentale Horizont des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie bei Jaspers: Existenz und Transzendenz

1. *Die Grund-Frage des Philosophierens*

---

1) Abkürzungen für die im Text zitierte Literatur.

2. *Die Seinsfrage in ihrer thematischen Entfaltung (Weltdasein; Existenz und Transzendenz)*
3. *Der eigentliche Sinn philosophisch fragenden Denkens*

II. Die Gestalt des Verhältnisses selbst: Philosophischer Glaube und Offenbarungsgläubigkeit
1. *Der philosophische Glaube nach seinen Gehalten*
2. *Charakteristik des Offenbarungsglaubens von der Philosophie aus*
3. *Die kritische Beziehung des philosophischen Glaubens zum christlichen*

III. Kritische Erörterung der Jaspersschen Verhältnisbestimmung in theologischer und philosophischer Hinsicht
1. *Die theologische Frage: Verbindlich betreffendes Wort Gottes und erscheinende Transzendenz*
2. *Die Zwischenbestimmung: Existenzerhellung und Existenzmitteilung*
3. *Das philosophische Problem: Transzendentale und existenzielle Erhellung in Unterscheidung und Zusammenhang*

IV. Schlußbetrachtung: Rückgang in die Verhältnisfrage

Einleitung in die Gesprächssituation

1. Die zwischen Karl Jaspers und Rudolf Bultmann geführte Diskussion um das Problem der Entmythologisierung hat deutlicher als bisher gezeigt, daß der Streit um diese Frage nicht im zunächst augenfälligen Bereich ihrer Programmatik und Folgen, sondern allein im Rückgang auf die ihr zugrunde liegenden systematischen Probleme angemessen ausgetragen werden kann. Denn die Entmythologisierung ist selber begründete Folge und nicht begründender Grund eines theologischen Gedankenganges; wie man sich auch sehr irrt, wenn man in ihr die Mitte der Theologie Bultmanns zu sehen meint und nicht begreift, daß sie lediglich die kritische Seite einer positiv begründeten theologischen Thematik darstellt, sofern aus dem Sinn von Offenbarung und Glaube existenziale Interpretation und aus deren Grund und Vollzug Entmythologisierung gefordert ist. Wenngleich Jaspers – im Gegensatz etwa zu Barths und Gogartens Beiträgen[1]) – diesen Zusammenhang nicht klar erblickt hat (s. Fr. 9, 11), so hat er ihn doch negativ erkenntlich werden lassen, indem er seine Kritik an der Entmythologisierung im Grunde als Kritik der Offenbarungstheologie und der philosophischen Implikationen bei Bultmann vollzog. Das von Jaspers eigentlich Bekämpfte ist die „Orthodoxie" Bultmanns, d. h. die theologische Behauptung der Offenbarung als eines verbindlich betreffenden Ge-

1) K. Barth: Rudolf Bultmann; ein Versuch, ihn zu verstehen. Theolog. Studien, Heft 34, 1952. Fr. Gogarten: Entmythologisierung und Kirche, 1953.

schehens, und zwar so, daß er im Zuge einer Verteidigung der mythischen Sprache als solcher der christlichen Offenbarung in der geschichtlichen mannigfaltigen Sprache der Mythen „als Chiffren einer übersinnlichen Wirklichkeit" (Fr. 77) einen geschichtlich bevorzugten, aber im ganzen relativen Ort anweist (vgl. Fr. 21 f. 89 ff.). Jaspers sieht im Angriff, wennschon in manchen Einzelzügen verstellt, was manche Theologen gar nicht sehen: in der Entmythologisierung als existenzialer Interpretation geht es um die Herausstellung des verbindlichen und darin „ausschließlichen" Anspruches der christlichen Verkündigung (vgl. Fr. 62, 71). Gegen diesen Anspruch jedoch kämpft der Philosoph, um seine aus eigenem Ursprung „freie" Beziehung zur Transzendenz zu wahren.

Damit ist nun zugleich auch der allgemeine Horizont bezeichnet, innerhalb dessen sich die Auseinandersetzung zwischen Jaspers und Bultmann bewegt. Er bestimmt sich aus der dem abendländischen Denken mit der Heraufkunft des Christentums gestellten Frage nach der Verhältnisbestimmung von Philosophie und christlicher Theologie. Zwar liegen in der Diskussion zwischen Jaspers und Bultmann nicht einfach „Philosophie" und „Theologie" im Streit, sondern eine jeweils bestimmte Philosophie mit der Theologie und umgekehrt, weil nur in der Bestimmtheit ein Streit im Denken möglich ist; das bedeutet aber nicht, daß in der je geschichtlichen Situation der Auseinandersetzung nicht ein einsichtiges Allgemeines als bleibendes Problem sichtbar werden könnte. Philosophie und Theologie sind im Horizont ihrer geschichtlichen Begegnung offenbar notwendig in die Frage nach ihrer sachlichen Beziehung zueinander gewiesen, und diese Frage wird auch immer irgendwie „beantwortet", selbst dann, wenn die Frage in ihrer Frag*würdigkeit* verdeckt bleibt. Wahrhaft geantwortet wird aber nur dort, wo ein ernsthaftes Vernehmen und ausdrückliches Bedenken der Frage geschieht. Und dies wiederum hat zur Bedingung, daß die in ihrer geschichtlichen Herkunft „alte" Frage die Gegenwärtigkeit einer gemeinsam betreffenden Fraglichkeit gewinnt, aus der heraus die konkrete Auseinandersetzung zu entspringen vermag.

Ein ausgezeichneter Ort solcher Aktualität ist gegenwärtig aber nun zweifellos das im Bereich der Existenzfrage sich verstehende philosophische und theologische Denken; zumal ihm von seinem geschichtlichen Ursprung in Kierkegaard her diese Frage eben *als* die Verhältnisfrage „humaner" und „christlicher" Existenz – und somit auch das Verhältnisproblem von Philosophie und Theologie in einem bestimmten Sinne – gestellt ist. Und innerhalb dieses Raumes wiederum sind gerade R. Bultmann und K. Jaspers besonders kennzeichnend für die gegenwärtige Gestalt jener Frage, sofern beide sie aus verwandter Herkunft an ihrem eigenen Orte ergriffen und durchdacht haben.

So schien zwischen Jaspers und Bultmann ein Raum der Beziehung zu bestehen, in dem ein Gespräch des Philosophen mit dem Theologen einen fruchtbaren Verlauf zu nehmen versprach. Indessen begann dieses Gespräch als Polemik und deckte entscheidende Differenzen im Verständnis der theologischen Thematik und in den philosophischen Voraussetzungen auf, so daß sich im Raume der scheinbaren Gemeinsamkeit eine entschiedene Auseinandersetzung vollzog. Und dies deshalb, weil es im Grunde um die gegenseitige Begrenzung von Philosophie und Theologie ging. Jaspers sagt selbst: „Der eigentliche Sinn aber meines Vortrags war die Selbstbehauptung der Philosophie" (Fr. 77; vgl. 37, 51 f., 87). Wenn aber der Streit zwischen Philosophie und Theologie in einer solchen Nähe aufbricht, wie sie zwischen Jaspers und Bultmann zu bestehen schien, dann ist die Verhältnisfrage als solche in einer Weise konkret geworden, daß sie zu einer erneuten Erörterung nötigt.

Dazu ist zunächst eine weitere Klärung der Gesprächssituation erforderlich.

Die Auseinandersetzung ist von K. Jaspers – als Polemik, wie er selbst zugesteht[1]) – unter dem bezeichnenden Titel „Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung" eröffnet worden; jedoch verschwand die Wahrheit (fast) völlig hinter dem übermächtig drohenden Unheil. Jaspers redete überraschend aus der Ferne, von seiner eigenen philosophischen Systematik her urteilend und ohne den ernsthaften Versuch, den Intentionen Bultmanns verstehend nachzugehen. Es waren in der Tat „ex cathedra gesprochene Worte" (Bultmanns Antwort, Fr. 59), und der Geist echter Kommunikation war einfach nicht spürbar. So war es denn auch nicht verwunderlich, daß die Verzeichnungen recht zahlreich auftraten und häufig ein selbsterstellter Gegner bekämpft wurde (etwa bezüglich des Sinnes der existenzialen Interpretation Fr. 11, 34 und der Objektivität der Offenbarung 41). Der Grundfehler jedoch war der, daß Jaspers es nicht unternahm, die Konstitution des Problems der Entmythologisierung aus der Thematik der Theologie und d. h. insbesondere der hermeneutischen Situation heraus zu entfalten, wie es etwa K. Barth und Fr. Gogarten je auf eine eigene Weise durchgeführt haben. Barth, indem er den theologischen Horizont – Kerygma als Anrede – aufsucht, innerhalb dessen die Entmythologisierung ihre nunmehr begründete und darum nicht mehr magische Rolle spielt, und Gogarten, indem er den systematischen Ort der Frage aus dem umgreifenden Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit, das mit dem christlichen Glauben ursprünglich eröffnet ist, bestimmt. Gewiß konnte man von dem Jaspersschen Vortrag (bzw. Aufsatz) nicht die aus-

1) Vgl. das Kapitel über „Polemik" im Vorwort der letzten Auflage der „Philosophie" (1956).

geführte Systematik der Bultmannschen Theologie erwarten, zumal er wesentlich beurteilende Stellungnahme sein sollte; jedoch ist das explizite Begreifen des gedanklichen Zusammenhanges die unabdingbare Voraussetzung eines verantwortlichen Urteils. Das heißt aber: die *Frage* ist dem Urteil vorgeordnet, und in diesem Sinne kann man K. Barths kritischen Beitrag zum Problem nur vorbildlich nennen; bei Jaspers aber herrschte die „Entgegensetzung" gegen die Theologie der Offenbarung (= Orthodoxie) und setzte das „Verstehen des Verstandenen" offenbar vorgängig außer Kraft und an dessen Stelle das Über-sehen der eigentlichen Intentionen des Gegners wie auch der Gemeinsamkeiten.

Indessen ist aus diesem polemischen Beginn der Auseinandersetzung – man darf wohl sagen: dank der maßvollen Antwort Bultmanns – doch noch ein Gespräch geworden, das nunmehr um mögliche Übereinkunft, aber auch um Herausstellung der Differenz bemüht ist. Und die Erwiderung von Jaspers hat denn auch in fragender Haltung und dem Bedachtsein auf das Verstehen manche Mißverständnisse und Entgleisungen seiner ersten Äußerung beseitigt.

Befremdlich bleibt es allerdings, wenn Jaspers, von Bultmanns Vorwurf des mangelnden Kommunikationswillens betroffen, die Art seiner ersten Verlautbarung dadurch zu rechtfertigen sucht, daß er sie (einerseits) aus dem Bereiche aktueller Kommunikation ausgrenzt und die Schärfe des Angriffs (andererseits) als „kommunikativ" gemeinte Herausforderung (im „Aussprechen radikaler Charakterisierungen" Fr. 111) bestimmt. Er sagt: „Dieser Vortrag ist kein kommunikativer Akt. Es scheint mir, daß er kaum unter dem Gesichtspunkt seiner kommunikativen Qualitäten beurteilt werden darf" (Fr. 111). Nun, wenn ein Vortrag den kommunikativen Bezug auch nicht unmittelbar herstellt, so darf die Möglichkeit dazu doch keinesfalls durch radikale Charakterisierungen geradezu verstellt werden. Vielmehr ist es die eigentümliche kommunikative Situation einer solchen dem dialogischen Gespräch entzogenen Äußerung, daß sie die Abwesenheit des anderen mit in die eigene Verantwortung übernimmt und diesen bei und vor sich selbst vertritt. Jaspers sprach in seinem Vortrag doch selber von der „Verantwortung für das Wort" (Fr. 14), und was er sonst über Kommunikation gesagt hat, scheint seiner eigentlichen Intention nach eher *gegen* seine Rechtfertigung zu sprechen (vgl. Ph. 351 ff., 381 f.; W. 375 ff., 578 ff., 982 ff.), wenngleich darin auch Gründe *für* sein Verhalten gelegen sind.

Denn zwar bestimmt Jaspers die „Wahrheit in der Zeit" als im Wesen kommunikativ, d. h. in der Kommunikation geschichtlicher Existenz allererst ermöglicht und diese selbst wiederum stiftend – darin schlechterdings im Gegensatz zur Behauptung endgültiger Wahrheit als „dogmatischer" (vgl. W. 587 f., 971 ff.; Ph. 390 ff.; VuE. 65 ff.) –, aber diese entschiedene Aus-

legung der Wahrheit als ursprünglich an Kommunikation gebunden entspringt gerade der Erfahrung der Vielfachheit und des Kampfes geschichtlich unbedingter Wahrheit. „Weil Wahrheit für uns nicht vollendet ist, bedarf sie der Bewegung der Kommunikation, um offenbar zu werden" (W. 588). Aber: „*Meine* Wahrheit, die ich, sofern ich existiere, schlechthin bin als Freiheit, stößt an *andere* Wahrheit als existierende; durch sie und mit ihr wird sie selbst . . ." (Ph. 651). „Die Vielfachheit der Wahrheit bleibt Grundfaktum für Existenz . . ." (Ph. 672). „*Der Prozeß des Offenbarwerdens* in der Kommunikation ist jener einzigartige *Kampf*, der als Kampf zugleich Liebe ist" (Ph. 351).

So betont Jaspers im Dringen auf Kommunikation zugleich den „Kampfcharakter des Denkens", besonders in der Dimension vielfacher existenzieller Wahrheit und Glaubensursprünge in der Welt, deren kommunikative Erhellung immer auch „trennend" ist (vgl. Fr. 97). Hier geht der „liebende Kampf" um den je eigenen Grund, aus dem ich lebe, gegen seine Bestreitung im besonderen und im ganzen. „In der Existenz steht Geschichtlichkeit gegen Geschichtlichkeit, insofern der unbedingte Entschluß, undurchschaubar gegründet in geschichtlicher Herkunft, nicht in ein Allgemeines auflösbar ist, vielmehr in der Zeit sich verwirklichen und am Ende im Scheitern sich vollenden muß. – Ausgesprochen in Gestalt eines Allgemeinen, ist dieses Allgemeine selber geschichtlich. Es steht Glaube gegen Glaube in der Welt" (W. 317/18; vgl. Ph. 666 ff.). Dieser existenziell je eigene Glaube will anderen Glauben nicht niederkämpfen, sondern als solchen anerkennen, wenngleich unter entschiedener Ablehnung für sich selbst (vgl. W. 319); unbedingt gekämpft werden muß aber *für* den freien Raum vielfacher Wahrheitsursprünge überhaupt *gegen* alle Behauptung der absoluten Wahrheit in bestimmter Gestalt, und zwar durch unendliches Relativieren jedes objektiv gewordenen Absoluten (vgl. W. 737 ff.). „Die Vielfachheit der Wahrheit bedeutet: Der Mensch muß leben in der Polarität des Unbedingten seines geschichtlichen Grundes und des Relativen der objektiv gewordenen Gestalt" (W. 977; vgl. Ph. 651 ff.). Damit ist der Kampf notwendig auch gegen den „Ausschließlichkeitsanspruch" der christlichen Offenbarung gerichtet. „Dieser Anspruch ist in seinem Motiv wie in seinen Folgen das Unheil für uns Menschen. Wir müssen um die Wahrheit und um unsere Seele ringen gegen diesen tödlichen Anspruch" (Gl. 69; vgl. Ph. 679).

2. Mit diesen z. T. vorgreifenden Andeutungen dürfte die Ebene bezeichnet sein, auf der sich (nach Jaspers) Gespräch und Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Theologie grundsätzlich zu vollziehen haben, und auf der er auch Bultmann entgegengetreten ist. Die auf dieser Ebene mögliche Begegnung ist von einer rationalen wissenschaftlichen Diskussion wohl zu unterscheiden, denn es geht dabei nicht (oder nur ganz begrenzt) um allgemein

einsichtige und beweisbare Sachverhalte, sondern letztlich und eigentlich um existenziell und geschichtlich gegründete Lebens- und Glaubensgehalte, die sich im Aussprechen und Erwidern – d. i. im kommunikativen Kampf – in ihrem Eigensten klar werden wollen, die aber nie in die Allgemeinheit einer sachlich ausweisbaren Übereinkunft eingehen können (vgl. Fr. 97 f., 107 f.; Ph. 274; W. 644–50). Es ist der fundamentale Unterschied zwischen „Sacherkenntnis und Glaubenserkenntnis", der hier herrscht (s. Fr. 108). Für die Glaubensgehalte – bzw. die Möglichkeiten existenziellen Selbstverständnisses (so würde Bultmann sagen) – gibt es nach Jaspers keine allgemeine Einsichtigkeit und wohl auch nicht die Möglichkeit eines entscheidenden Wandels, weil sie der je geschichtlich vorausgegebene und undurchschaubare Grund alles Verstehens und Entscheidens sind, denn „... das, worin ich mich finde, woraus ich glaube, habe ich nie entschieden" (Fr. 82). „Aus dieser Wahrheit kann ich nicht heraus; ihr vermag ich nicht zuzusehen und sie nicht zu wissen. Heraustretend müßte ich ins Leere fallen" (Ph. 651). „Unser Leben steht (auch) in einem ständigen geistigen Kampf, in anscheinend unaufhebbaren Gegnerschaften. Aber wir durchschauen sie nicht, sondern machen uns Aspekte der Fronten, um so klar wie möglich zu wissen, was wir wollen" (Fr. 87).

Im „existenzerhellenden" Denken geschieht demgemäß ein Hinweisen auf Möglichkeiten, unter deren Betreffen mögliche Existenz zu ihrem je eigenen Ursprung und Horizont des Sichverstehens, d. i. zu dem, was jeder unvertretbar als er selber ist, erweckt werden soll. Alles existenzielle Verstehen hat dann den primären Charakter abgrenzenden *Sich*-erkennens und Sichbekennens zum ungegenständlich-unbedingten Grunde seiner selbst.

3. In einem solchen Horizont wird natürlich das Gespräch mit der Theologie von vornherein – und vor aller „sachlichen" Auseinandersetzung – äußerst schwierig, sofern die Hinnahme eines schlechthin neuen – eben im Glauben erschlossenen – existenziellen Selbstverständnisses philosophisch grundsätzlich in Frage gestellt scheint. – (Wir können den eigentlichen Zusammenhang erst später hinreichend explizieren; hier kommt es zunächst nur auf eine vorläufige Charakteristik der Gesprächs- und Verständnissituation an.) – Konkret und im Beispiel gesagt: es geschieht im Gespräch ein Verweis auf Grunderfahrungen, die dem anderen gegenübergestellt und – im Raume „unaufhebbar verschiedener Wahrheitsursprünge" (Fr. 87) – behauptet werden. Der kommunikative (liebende) Kampf scheint im Grunde nichts anderes zu wollen, als diese schlechthin vorwegbestimmenden Ursprünge „zur Helle und damit Entschiedenheit" zu bringen, und d. h. Existenz (als Vernunft) in die möglichste Weite ihres Horizontes zu eröffnen und sie (als Geschichtlichkeit) doch zugleich in ihren individuell eigensten Grundbezug zurückzubinden. So sagt Jaspers etwa gegen die Rechtferti-

gung durch den Glauben und zur Behauptung der Freiheit (nobilitas ingenita) gegenüber der Vergebung der Sünde: „Hier folge ich nicht. Ich halte mich an jene wunderbaren Erfahrungen: in der Freiheit vermögen wir die Kraft zum Guten zu gewinnen . . .“ (Fr. 79). Es scheint, daß damit der Rückzug auf verschiedene Grunderfahrungen doch etwas zu eilig angetreten worden ist, denn es bleiben hier existentielle Fragen und mithin Probleme eines gegen seine eigenen Erfahrungen kritischen Sichverstehens zurück (wie etwa der phänomenale Zusammenhang von Schuld – Gewissen – Freiheit).

Ein echtes Gespräch kann doch nur dort stattfinden, wo dieses selbstkritische Verhältnis waltet, wo also nicht nur abgrenzende Erhellung meines eigensten Horizontes, sondern zugleich dessen Infragestellung geschehen kann. So sagt Jaspers selbst: „Aus der Stärke des Glaubens erwächst die Offenheit der Kommunikation, Bereitschaft und Wille, sich in Frage stellen zu lassen, sich in seinem Glauben selbst zu prüfen . . .“ (Ph. 671; vgl. 257). Zur philosophischen Durchsichtigkeit einer solchen Infragestellung bedürfte es aber nun des Zugehens auf die für das Verstehen kommunikative Mitte eines Bereiches existenzialer Phänomene, die zugleich existenzielle Fragen und damit nicht Objekte einer wissenschaftlich objektivierenden Betrachtung sind. Die Existenzphilosophie muß auch (und gerade) für die existenziell bedeutsamen Gehalte zu einer *eigenen* „Sachlichkeit“ kommen, indem sie die je besonderen „Grunderfahrungen“ in die kritische Frage nach ihrer sinnerschließenden Bedeutung nimmt, und zwar so, daß sie sie in die Dialektik der Existenz zurückversetzt, um sie in ihrer immer auch verdeckenden Tendenz sichtbar werden zu lassen. Die hier mögliche Einsicht ist allerdings ganz und gar an Kommunikation gebunden, und zwar an eine solche, wo aus dem Ernst der Sinnfrage heraus das eigene Existenzverständnis offen vorgelegt und der Infragestellung ausgesetzt wird.

Darum muß die Auseinandersetzung zwischen Jaspers und Bultmann im Horizont einer möglichen „vermittelnden“ Einsichtigkeit von Grundfragen der Existenz bedacht werden, d. h. unter der ständig offengehaltenen Voraussetzung, daß es hierbei nicht nur abhebendes Verständnis des Eigenen und Anderen, sondern auf Grund der einsichtigen Sinnstruktur der Phänomene auch Verständigung und Einverständnis geben kann. Auf jeden Fall darf sich das Festhalten eines Verständnisses nicht einfach auf Erfahrungen berufen, vielmehr gilt es, diese in ihrer Bedeutsamkeit dem kritischen Fragen auszusetzen und ihm gegenüber zu bewähren.

Nun läßt sich zweifellos sagen, daß die zweite Äußerung von Jaspers – trotz der aufgezeigten grundsätzlichen Verständnisschwierigkeit – die Auseinandersetzung in konkreten Fragen durchsichtiger und auch sachlicher haben werden lassen. Die Schärfe des Angriffes – zur Verteidigung des eigenen Glaubens – ist einem Freilegen der Gründe und der differenten Anschau

ungen gewichen. Jedoch hat sich die philosophische Substanz der Jaspersschen Position durchaus erhalten, so daß nunmehr die kritische Frage nach der sachlichen Übereinkunft und Differenz zwischen Jaspers und Bultmann gestellt werden kann und muß.

Da Jaspers der theologischen Situation – aus besonderen Gründen seiner Philosophie – rein explikativ immer noch nicht gerecht geworden ist, werden sich unsere Bemerkungen als eine nähere Erörterung der angegriffenen theologischen (und philosophischen) Themata und als kritisches Befragen der Jaspersschen philosophischen Voraussetzungen vollziehen müssen. Unser eigenes Verständnis ist dabei vornehmlich Bultmann und Heidegger, aber auch Jaspers selbst verbunden[1]), wie es uns überhaupt nicht um eine angreifende Verteidigung zu tun ist, sondern um die Beseitigung noch immer herrschender Mißverständnisse, die Erörterung der eigentlichen Differenz und darin letztlich um den Versuch, in der Verständigung einen Schritt weiter zu kommen.

Bevor wir jedoch in die oben bezeichnete Erörterung eintreten können, bedarf es einer orientierenden Hinsicht auf den Ursprungshorizont der Beziehungsfrage zur Theologie innerhalb der Systematik der Jaspersschen Philosophie.

Es ergeben sich somit folgende Schritte der Untersuchung:

I.) Aufweis des transzendentalen Horizontes der Jaspersschen Philosophie, innerhalb dessen die Verhältnisfrage entspringt und ihre bestimmte Richtung erhält. Als dieser Horizont ist der Entwurf des Grundverhältnisses von Existenz und Transzendenz anzusetzen.

II.) Darstellung der in dem bezeichneten Horizont aus existenziellen Glaubensgehalten heraus vollzogenen kritischen Verhältnisbestimmung des philosophischen Glaubens zum christlichen.

III.) Erörterung dieser existenziellen Entgegensetzung sowie jenes transzendentalen Ansatzes und des Zusammenhanges beider nach ihrer Bedeutung in theologischer und philosophischer Hinsicht.

I. Der transzendentale Horizont des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie bei Jaspers: Existenz und Transzendenz

1. Die Grund-Frage des Philosophierens

Die ursprüngliche Bewegung des Jaspersschen Denkens wird eröffnet und in seiner dialektischen Beweglichkeit zusammengehalten durch den Zug

[1]) Für den Gesamthorizont der hier thematischen Frage ist uns aber vor allem das Werk S. Kierkegaards maßgebend geworden.

einer Frage, die er selber als die *Grundfrage* jeglichen Philosophierens bezeichnet (vgl. W. 35 f.). Es ist die *Seinsfrage* als die – aus der Fraglosigkeit des alltäglichen Daseins ins philosophische Denken aufbrechende – Frage nach dem, was in der Vielheit und Vergänglichkeit der Erscheinungen *eigentlich ist*; oder in einer anderen Formulierung: es ist die Frage nach dem *Sein selbst*. „Der Weg des Philosophierens sucht durch die Endlosigkeiten des Teilhaften, durch das Viele und Zerstreute hindurch in aller Erscheinung das *Sein selbst*" (W. 170). Dieses fragende Suchen des Seins ist die Grundbewegung des Philosophierens (vgl. Ph. 675), und die philosophischen Hauptwerke von Jaspers („Philosophie" und „Von der Wahrheit") setzen demgemäß beide mit der Seinsfrage ein.

Die Seinsfrage ist von Jaspers nun aber offenbar nicht im Sinne einer allgemeinen ontologischen Fragestellung entworfen, vielmehr ist sie als *Grund*-Frage den Situationen des Daseins zugehörig, in denen dieses im Entschwinden seiner fraglosen Seinsgewißheit den Boden verliert und so in die Frage nach dem eigentlichen Sein als der letztlich grund-gebenden Wirklichkeit getrieben wird (vgl. Ph. 2 ff.; W. 29 f., 36). Gesucht wird dann „. . . das Sein, das nicht nur verschwindet" (Ph. 2), das, „. . . was das Eine in Allem ist, das Endziel, der Urgrund, das Weltganze, die Gottheit" (W. 36). Darin zeigt sich, daß die Seinsfrage im Ansatz als die metaphysische Grundfrage nach der absoluten Wirklichkeit gestellt ist, im Sinne des Seins selbst „als *Ziel* und *Ursprung*, in dem all unser Denken und Leben Ruhe findet" (Eph. 12).

Als solche entspringt sie aber einem Ursprung, der sich in diesem Fragen und als dieses selbst zur Gegenwärtigkeit bringt. Denn der Ursprung dieses fragenden „Suchens des Seins" ist mögliche *Existenz*, als die ursprüngliche Möglichkeit im Dasein, aus der der Mensch im Fraglichwerden alles innerweltlich Seienden und gegenständlich Wißbaren zu sich kommt und in die Frage nach dem, was eigentlich ist. „Das Sein des Suchenden als solchem ist mögliche Existenz, ihr Suchen das Philosophieren. Das Sein wird erst Frage für die Betroffenheit der Existenz im Dasein, welche philosophierend auf den Wegen des Denkens zum Sein dringt" (Ph. 21) und – so können wir das Zitat ergänzen – sich in dieser Frage auf ihren Grund hin fraglich wird.

Damit wird die Grund-Frage – sofern sie nicht auf einzelnes Seiendes geht, sondern dem Grundsinn von Sein, Wahrsein und Wirklichsein nachfragt (vgl. den Aufbau der Eph.) – auf ihren Ursprung zurückgeworfen und ist fortan nur noch im Horizonte dieser Beziehung zu denken. „. . . So ist die Frage nach dem Sein zugleich die Frage nach dem Fragenden. Die Antwort muß das Sein für uns unlösbar zeigen von dem, was wir selber sind; denn das Sein muß durch das Wesen unseres Seins das Fragen nach ihm

ermöglichen und diesem Fragen zugänglich sein" (Gl. 26; vgl. Ph. 21)[1]). – Dieser Rückverweis hat aber noch einen konkreteren Sinn, denn „... die Seinsfrage selbst ist nicht eindeutig: es kommt an auf den, der fragt. Für Dasein als Bewußtsein überhaupt hat sie keinen ursprünglichen Sinn. Dies Bewußtsein läßt sich zerstreuen in die Vielfachheit bestimmten Seins. Erst aus möglicher Existenz kommt die Leidenschaft der Frage nach dem *Sein an sich* im Transzendieren über alles Dasein und Objektsein" (Ph. 17).

Es zeigt sich also, daß die Grundfrage nach dem Sein selbst zugleich auf Existenz als den Ursprung dieses Fragens geht und beides nur mit- und aneinander zu erhellen ist. Vom Ursprung aus läßt sich dann auch sagen: Existenz will sich im Philosophieren als dem suchenden Fragen nach dem, was eigentlich ist, hell werden und ist so – auf das Sein selbst als auf seinen Grund verweisend – die ursprüngliche Mitte, auf die alles philosophische Denken bezogen bleibt. In diesem Sinne kann die das Sein suchende Philosophie von Jaspers als „Existenzphilosophie" angesprochen werden.

Indessen muß nun konkreter gefragt werden: wie zeigt sich das Sein vom Ursprung der Existenz her, und vor allem: in welcher Weise gibt sich dieser Ursprung selbst zu erkennen.

Wir verfolgen also:

2. Die Seinsfrage in ihrer thematischen Entfaltung

a) Die Ungeschlossenheit des Seins

Wendet sich die Grundfrage nun auf das Sein selbst – in der Absicht, es als eines und im ganzen zu erfassen –, so widerfährt ihr im Fragen die Grunderfahrung, daß das Sein in Seinsweisen „zerrissen" und nicht als das eine eigentliche für ein umfassendes Wissen ergreifbar ist, sondern in seinen Erscheinungsweisen „ungeschlossen" bleibt (vgl. W. 261, 703 ff.; Ph. 676, 813). Es „spaltet" sich in: Objektsein, Fürsichselbstsein und Ansichsein oder (was das gleiche besagt) in: Bestand, Ursprung und Grund; wobei Sein im Sinne von Objektsein (als Seinsbestand) schlechthin unvergleichlich ist mit dem Sinn von Sein als Freiheit (Existenz, Ursprung) und dem für diese sich zeigenden Ansichsein (Transzendenz, Grund) (vgl. Ph. 4 f., 15).

Jaspers hat die „Grundweisen des Sinnes von Sein" (W. 51) und die Unabschließbarkeit des Seins im wißbaren Ganzen seiner Einheit im ersten Band seiner „Philosophischen Logik" („Von der Wahrheit") weiterentwickelt und zum näheren Aufweis gebracht und zwar unter dem Titel einer „Er-

[1]) Dieser Rückwurf der Grundfrage auf den Fragenden steht übrigens in einer formalen Analogie zu Heideggers Ansatz der Seinsfrage in „Sein und Zeit" (vgl. 7, 14 f.) und seiner durchgängigen Betonung des Zusammenhanges von Seinsfrage und Daseinsauslegung. Eine nähere Untersuchung dieser Beziehung muß jedoch einer weiteren Arbeit vorbehalten bleiben.

hellung der Weisen des Umgreifenden" als der ursprünglichen Seinshorizonte, in die das Sein (als Umgreifendes) zerfällt und woraus und worin alles Sein in je eigener Weise für uns erscheint. Es ist der „Versuch einer radikalen Seinslehre, Sein ist das Umgreifende und das aus dem Umgreifenden sich Zeigende" (W. 42). „Dieses Umgreifende ist uns in zwei entgegengesetzten Perspektiven ebenso gegenwärtig wie entschwindend: entweder als *das Sein selbst,* das alles ist, in dem und durch das wir sind; oder das Umgreifende, als *das wir selbst sind,* und worin uns jede bestimmte Seinsweise vorkommt . . ." (VuE. 29). Das Sein zerfällt der philosophischen Grundfrage also in die weiterhin gegliederte Unterscheidung des *Seins an sich,* das uns umfängt: *Welt* und *Transzendenz* und des *Seins, das wir sind:* a) natürlich und umweltlich bestimmtes *Dasein,* b) auf reine Gegenständlichkeit gerichtetes *Bewußtsein überhaupt,* und c) durch leitende Ideen auf Ganzheiten bezogener *Geist.*

Nun ist aber dieser Entwurf der Seinsweisen des Umgreifenden nicht der gänzliche Zerfall in die Beziehungslosigkeit, sondern selbst getragen und umgriffen von dem „beseelenden Ursprung" der *Existenz* (vgl. VuE. 39) und der einigenden Bewegung der *Vernunft,* die beide als „Boden" und „Band" die Weisen des Umgreifenden durchdringen (vgl. W. 48; VuE. 39 ff.).

Innerhalb der angedeuteten Unterschiedlichkeit des Sinnes von Sein ist für unsere bestimmte Fragestellung nun vor allem eine Grundunterscheidung von besonderer Bedeutung, nämlich die von Weltdasein (als Immanenz) und möglicher Existenz (als Ort des Offenbarseins von Transzendenz).

Dieser Unterscheidung müssen wir ausführlicher nachgehen.

b) Weltdasein als Immanenz

Ist Welt der umgreifende Horizont (des Seins an sich in seinem Erscheinen), der zwar nicht selbst, *worin* aber alles erscheinende Sein ein gegenständlich meinbares Dasein gewinnt, dann bedeutet hier *Welt-dasein:* jeweilige Seinsgegebenheit *in* der Welt und also faßliche Gegenständlichkeit für ein im Begehren und Erkennenwollen weltbezogen-daseiendes Bewußtsein. Allem welthaft Seienden kommt Daseinsobjektivität und allgemeine Wißbarkeit zu.

Auch der Mensch ist in Weisen seines Seins – als Dasein, Bewußtsein überhaupt und Geist – in sich objektivierender und so erforschbarer Weise eine Gegebenheit in der Welt und, sofern er sich aus dieser Vorhandenheit versteht, an ihm selbst welthaftes Dasein.

Das so als bestehender Bestand bestimmte und in wissenschaftlicher Erkenntnis wißbare Weltdasein ist zu charakterisieren als das Sein der Immanenz, d. h. als das in seinem jeweiligen Bestand bestimmte und in gegenständlicher Erkennbarkeit eingeschlossene – darin befindliche – Sein. Zwar läßt sich diese Eingeschlossenheit des welthaft Seienden in der Welt als einem Umgreifenden nicht als Totalität in gegenständlicher Einheit er-

fassen – weil Welt und die Seinsweisen der Subjektivität (in Dasein, Bewußtsein überhaupt und Geist) als Umgreifende keine volle Gegenständlichkeit gewinnen, sondern je nur im und als Weltsein erscheinen –, aber dennoch ist in der Weise der Gegenständlichkeit und Wißbarkeit dieses Seins das Prinzip der Immanenz als des In-seins-in und des Umfaßtseins-von (Welt und Gewußtsein) herrschend.

„Diese Weisen des Umgreifenden insgesamt sind das zweifellos Gegenwärtige. Sie umfassen die Immanenz als das, was ich bin – Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist – und als das, was mir Gegenstand wird – Welt" (Eph. 16; vgl. W. 88, 49).

Angesichts dessen erhebt sich aber nun die alles entscheidende Frage: ist Weltsein und also Immanenz das Sein im ganzen, bzw. ist diese Immanenz sich selbst genug oder weist sie auf anderes? (Eph. 17; vgl. W. 49; Ph. 295 ff.). In der Tat vermag die Philosophie des Umgreifenden die Ungeschlossenheit des Weltseins als Immanenz aufzuzeigen, und zwar im kritischen Aufweis der Ungegenständlichkeit der umgreifenden Horizonte, die im gegenständlichen Wissen – das je nur ein bestimmtes Sein innerhalb ihrer trifft – nicht erfaßt werden und so das Sein im ganzen ständig (auch) entziehen. Weiterhin zeigt sich die Immanenz selbst als „brüchig durch die Spaltungen und Zerrissenheiten, den Mangel an Einheit, das Vielfache in der Erscheinung, das Unvollendbare" (Eph. 70). Und vor allem: eigentliches Seinsbewußtsein vollzieht an den Grenzen gewußten Weltseins aus eigenem Ursprung das positive Transzendieren im Sprung aus der Immanenz über sie hinaus; „und zwar in Einem: von der *Welt* zur *Gottheit* und von dem *Dasein* des bewußten Geistes zur *Existenz*" (Eph. 17; vgl. W. 49).

Dieser Grundentscheidung des Philosophierens als eines „inneren Handelns" aus möglicher Existenz gilt es nun nachzufragen, und zwar unter dem für uns wesentlichen Titel:

c) Existenz und Transzendenz

Gegenüber allem Weltdasein, das als wißbarer Seinsbestand je in sich bestimmte und aufzeigbare Gegebenheit ist, steht der Mensch – die Immanenz seiner Daseinsweisen transzendierend – zu sich im Verhältnis möglicher Freiheit, d. h. in der Möglichkeit zur Unbedingtheit, sofern er sich in der Verantwortlichkeit für sich selbst als ein Seinkönnen erfährt, das aus eigenem Ursprung je noch entscheidet, was es ist und sein kann. Dieses Selbstseinkönnen ist die eigentliche Seinsmöglichkeit des Menschen (im Dasein) als möglicher Existenz.

„Ich bin . . . als *mögliche Existenz* ein Sein, das sich zu seiner Möglichkeit verhält . . ." (Ph. 13), „. . . das sich um sich bekümmert und im Sichverhalten noch entscheidet, was es ist" (Ph. 324). „Was ich eigentlich bin, ist das Um-

greifende des Selbstseins. Selbstsein heißt Existenz . . ." (W. 76). „Existenz ist das Umgreifende nicht im Sinne der Weite eines Horizontes, sondern im Sinne des *Ursprungs* als der Bedingung des Selbstseins . . ." (VuE. 36).

Im Selbstseinkönnen bzw. der Möglichkeit der Existenz ist der Seinsweise des seienden „Bestandes" der schlechthin unvergleichliche, ja ausschließende Sinn von „Sein als Freiheit" entgegengesetzt und als die *ursprüngliche* Sinnmöglichkeit menschlichen Seins im Dasein angesprochen.

„Das Freisein des Menschen nennen wir auch seine Existenz" (E. 43); „. . . die positive Freiheit . . . erwächst nur der im Sprung erreichten Existenz" (Eph. 21); „Freiheit ist als *Existenz*" (Ph. 730).

Die „Selbstmöglichkeit" des (freien) Ursprungs *wird* zur „Selbstwirklichkeit"[1]) der Existenz jedoch nur in der Bewegung des faktischen Transzendierens über alles Weltsein zu sich als für sich selbst unbedingt verantwortliche Freiheit; und dies wesentlich in Situationen, in denen das Dasein auf unaufhebbare Grenzen auftrifft, unter deren Betreffen die begreifliche Immanenz radikal fragwürdig wird und als haltgebende Wirklichkeit versinkt.

„Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe. Wir werden wir selbst, indem wir in die Grenzsituationen offenen Auges eintreten" (Ph. 469).

In diesen absolut begrenzenden Grundsituationen – die in der geschichtlichen Bestimmtheit der Existenz und ihrem Betroffensein von Tod, Leiden, Kampf und Schuld die Fragwürdigkeit des Daseins überhaupt zeigen – droht entweder die Verzweiflung im Anblicke des Nichts oder der Mensch findet zu sich selbst als Existenz in der absoluten Wahl der ihm überantworteten Freiheit und der unbedingten Übernahme seiner konkreten Geschichtlichkeit – selbst noch im Scheitern. Das im Existenzwerden geschehende Transzendieren ist nämlich ein in sich gegenwendiger Vorgang, und zwar derart, daß der an den Grenzen der Daseinsimmanenz im „inneren Handeln" vollzogene Sprung zum Selbstseinwollen nur Realität gewinnt im Zurückkommen auf die faktische Daseinswirklichkeit, die nunmehr aus der Unbedingtheit der existenziellen Übernahme als eigentliche Geschichtlichkeit (im Sinne des Erscheinungseins von Existenz) qualifiziert wird (vgl. Ph. 401).

Existenz ist notwendig angewiesen auf das Sich-erscheinen im Dasein und also im Grund ihres Seinkönnens geschichtliche Möglichkeit, sofern sich ihre Unbedingtheit nur in der existenziellen Aneignung faktischen Bedingtseins und d. h. in der Zeitlichkeit (des Augenblicks) entscheidet[2]).

[1]) Diese treffende Unterscheidung vollzieht das Jaspers nah verwandte Buch von E. Mayer, Dialektik des Nichtwissens, 1950, s. S. 12, 19; vgl. auch dessen Ausführungen über das konkrete Transzendieren, S. 258 ff.

[2]) Vgl. hierzu die Dialektik der „Wahl" der ethischen Existenz nach Kierkegaard (in Entweder/Oder II. Teil) (Schrempff, 2. Band, S. 183 ff., 189 ff., 212 ff.).

Nun hängt für Jaspers aber alles daran, zur Vergewisserung zu bringen, daß die Bewegung des Transzendierens (aus der Selbstmöglichkeit des Ursprungs zur Selbstwirklichkeit der Existenz) unlösbar ist vom Innewerden der Transzendenz als des ermöglichenden Grundes jener Existenzbewegung und der sie führenden eigentlichen Seinsgewißheit. Und zwar ist das Gewahren der Transzendenz nicht etwa ein (möglicher) zweiter und dem Transzendieren zur Existenz (irgendwann) nachfolgender Schritt, sondern es ist die eine Handlung absoluten Seinsbewußtseins, die sich im Ursprung der Freiheit auf ihren transzendenten Grund bezieht (s. W. 49 und Eph. 17).

So kann Jaspers (mit Kierkegaard) formulieren: „Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält" (Ph. 13). „Ich bin Existenz nur in eins mit dem Wissen um Transzendenz als um die Macht, durch die ich ich selbst bin" (W. 110). „Existenz ist nur in bezug auf Transzendenz oder gar nicht" (Ph. 679; vgl. 335, 678). „Das worin und wodurch wir da sind, ist die Welt. Das worin und wodurch wir wir *selbst* und *frei* sind, ist die Transzendenz" (W. 107). „Wie ich nicht *da* bin ohne Welt, so bin ich nicht ich *selbst* ohne *Transzendenz*" (Ph. 336). „Denn Freiheit ist nur mit der Transzendenz durch Transzendenz" (Eph. 21, 71; W. 107).

Wie ist nun dieser existenziell notwendige Transzendenzbezug eigentlich zu verstehen, und wie zeigt sich Transzendenz in ihm?

Ist Existenz sich nur gewiß im Transzendieren an den Grenzen der Immanenz zu sich als selbsteigenem Ursprung in der Welt, so kann sie sich doch in diesem Überschritt nicht als Grund setzen (noch auch sich „grundlos" in ihm verstehen), gerade weil sie das reine Überschreiten selbst ist. Denn *im* Transzendieren – und d. h. doch im Betroffensein von den Grenzsituationen der Endlichkeit – steht und bleibt sie im *Nichts* (des Weltseins), wenn ihr nicht als Grund entgegenkommt, wovon sie unendlich betroffen ist. Dieses – im Nichts der Welt – als Grund die Freiheit selbst betreffende eigentliche Sein heißt die Transzendenz als das alles welthafte Sein unendlich Über-steigende (und Umgreifende), das sich in der Nichtigkeit des Daseins für den Überstieg der Existenz als der schlechthin umgreifende Halt bekundet (vgl. Ph. 678).

In dieser Grund-Erfahrung zeigt sich: Existenz ist (wie jede Weise des Umgreifenden, die wir sind) bezogen auf ein Anderes (die Transzendenz) als auf das, worin sie zu sich und zum Innewerden eigentlichen Seins kommt (vgl. VuE. 48). Sie kann sich (gerade als der unbegreifliche Überstieg über alles Welthafte) nicht für das Sein an sich halten, weil sie in diesem (weltlich bodenlosen) Seinkönnen auf ein Grund-gebendes angewiesen bleibt; denn „es ist . . . das Wesen der Existenz, daß in ihr, zu ihr gehörig, ein Über-sie-Hinaus ist" (Ph. 420; vgl. 657, 677).

Das so existenziell notwendige Bezogensein von Existenz auf Transzendenz als auf den sie ermöglichenden Grund, der doch zugleich ein sie schlechthin umgreifendes „Anderes" ist, bedeutet aber nun auch, daß Transzendenz nur *für* Existenz überhaupt da, d. h. erscheinend und sprechend ist. „Transzendenz zeigt sich allein der Existenz" (W. 110; vgl. 631) als der ungegenständliche und allgemein unwißbare Sinngrund des Seins im ganzen. „Die Transzendenz spricht nur und allein *durch* die Freiheit, wennschon sie sich darin als deren Grund kundgibt" (Ph. 420; vgl. 465 u. E. 44).

Ist Existenz dergestalt in ihrer Selbstgewißheit der Ort des Innewerdens der Transzendenz (und damit der eigentlichen Seinsvergewisserung), dann ist Transzendenz in ihrem Erscheinen für Existenz absolut geschichtlich, d. h. in einer je unvertretbar eigenen Weise gegenwärtig, in geschichtlich verschiedener und relativer Gestalt als das Eine ansprechbar, aber schlechterdings nicht als ein unterschiedslos Allgemeines zu wissen oder in einer besonderen Geschichtlichkeit zu fixieren. Eigentliches Transzendenzbewußtsein befreit vielmehr vom Verfallen an eine besondere Erscheinungsweise der Transzendenz in ihrer Objektivität und führt ins Offene geschichtlich unmittelbarer Seinsbegegnung (vgl. W. 632 ff., 691; Phil. 679).

Die Weise nun, wie Existenz sich im eigenen Ursprung geschichtlich unbedingt auf Transzendenz als auf ihren Seinsgrund bezieht und in diesem Bezug Führung im Dasein empfängt, nennt Jaspers *Glauben*. Der Glaube ist die dem objektiven Nichtwissen transzendierend zugehörige Weise, in der die wesentliche Wahrheit für Existenz – diese je schon in ihrem Selbstverständnis leitend – ist. Sowenig ich aus der Existenz heraustreten kann (s. W. 7407.), um sie gleichsam von außen zu sehen, vermag ich mich von meinem Glauben zu distanzieren, denn „der Glaube der Existenz . . . ist das Unergründliche in ihr selbst, auf dem alles für sie ruht . . ., so daß Kierkegaards Satz gilt: Glauben ist Sein" (VuE. 38). „Eigentlicher Glaube aber ist der Akt der Existenz, in der Transzendenz in ihrer Wirklichkeit bewußt wird" (Gl. 20; vgl. Ph. 535, 533; W. 640).

Der Glaube ist so aber auch das alles konkrete Philosophieren aus möglicher Existenz führende Bewußtsein der eigentlich tragenden Gehalte; ja er ist als solcher Ursprung und Höhe des transzendierenden Denkens überhaupt, sofern philosophische Wahrheit – vor allem in der Entfaltung bestimmter weltlicher, existenzieller und metaphysischer Gehalte – als in einem Glauben beruhende Seinsvergewisserung streng von der zwingenden Gewißheit wissenschaftlicher Erkenntnis zu unterscheiden ist.

Damit wird aber ein höchst wichtiges Problem angerührt, das zudem geeignet ist, das Ganze des Jaspersschen Denkens und seine eigentliche Intention zusammenfassend zu beleuchten. Es ist das Problem des eigentüm-

lichen Wahrheitssinnes philosophischer Aussagen und mithin die Frage nach dem wesentlichen Sinn des Denkens überhaupt.

Wir beziehen diese Frage insbesondere auf das Geschehen der Existenzerhellung, sofern darin die Jaspersche Philosophie in ihrer Mitte bezeichnet ist (s. Ph. 27) und das Problem für unsere Fragestellung am schärfsten heraustritt.

3. Der eigentliche Sinn philosophisch fragenden Denkens

Es wurde bereits angedeutet: Jaspers versteht den Wahrheitssinn Existenz und Transzendenz betreffender Aussagen im Gegenzug – und d. h. immer auch in einer gewissen Abhängigkeit – zur wissenschaftlichen Erkenntnis, welcher drei unerläßliche Merkmale eignen: „Sie ist methodische Erkenntnis, zwingend gewiß und allgemeingültig (VU. 111; vgl. Phil. 272 ff.) Wissenschaft *kann* ihrer Erkenntnis den Charakter zwingender Richtigkeit geben, weil sie es mit erforschbaren Gegenständen und Sachverhalten in der Welt zu tun hat. (Heidegger würde vom „Vorhandenen" geredet haben.)

Philosophie jedoch als auf Existenz und seine Transzendenz zugehendes Denken *ist* nur im Transzendieren über alle Gegenständlichkeit welthaften Objektseins in Richtung auf das ungegenständliche Sein als Freiheit (Existenz) und das „Eine" eigentliche Sein der Transzendenz. Objektsein ist als Gegenständlichkeit in der Welt zu „erkennen"; Selbstsein als Freiheit (Existenz) und Ansichsein als Grundwirklichkeit für diese Freiheit (Transzendenz) hingegen sind zu „erhellen" und zu „vergewissern", weil sie (wie Existenz) als un-beständig von der ursprünglichen Freiheit und deren Entscheidungen noch abhängen, bzw. sich (als Transzendenz) nur *in* dieser Freiheit als Grund zeigen.

Damit entspringt aber nun das entscheidende Problem: ist Existenz der freie Ursprung des Selbstseins und wesentlich nicht als allgemeiner Bestand im Weltdasein, so ist sie nicht in dessen Sinne zu wissen und objektivierend vorzustellen, sondern nur in ihrem Seinkönnen zu erhellen und aus Möglichkeiten zu erwecken. Der Ursprung kann als die reine Selbstmöglichkeit, die er ist, nie Gegenstand des Erforschens werden, denn damit würde er in den Bedingungen des Objektseins die Unbedingtheit seiner Freiheit (als eines Unvorzeigbaren) verlieren und also selbst entschwinden.

Aber ist denn unter diesen Bedingungen der Ungegenständlichkeit eine „Philosophie der Existenz" überhaupt möglich? Ja, denn „... wir können nicht nur von Gegenständen denken und sprechen, es gibt auch Mittel, denkend *sich selbst* klar zu werden, ohne daß uns Einsicht in eine Sache

würde. Klarwerden ist Daseinsform der ungegenständlichen möglichen Existenz" (Ph. 22). Und in einem solchen Klarwerdenwollen vollzieht sich die Philosophie als Existenzerhellung und bestimmt sich ihr besonderer Einsichtscharakter, indem sie nicht eigentlich ein Seiendes erkennend trifft und in seinem Sein auslegt, sondern aus möglicher Existenz denkend und die allgemeinen Gehalte ihrer Aussagen transzendierend an Existenz (d. h. Freiheit) appelliert.

Das heißt nun aber: die Wahrheit eines in philosophischer Mitteilung Existenz meinenden Gedankens steht immer noch in deren eigener Wirklichkeit aus, da sie als die Selbstwirklichkeit des Ursprungs für das in existenziellen Möglichkeiten sich bewegende Denken direkt unerreichbar ist (vgl. Ph. 21). Existenz und (vor allem auch) Transzendenz erhellende Gedanken erreichen wesentlich keine Allgemeingültigkeit und zwingende Evidenz für das Bewußtsein überhaupt; vielmehr sind sie je nur vom Einzelnen aus entschiedener Freiheit zu vernehmen, „durch ein Übersetzen in eigene Wirklichkeit . . ." (Ph. 27). Darüber hinaus liegt in diesem Zusammenhang (für Jaspers) aber noch eine weitere Konsequenz verborgen, nämlich: es darf in der Philosophie – abgesehen von ihren transzendentalen Reflexionen, die den Raum der Freiheit öffnen – grundsätzlich nichts (im wissenschaftlichen Sinn) zu „wissen" geben, weil damit das Ende der im Nichtwissen aus eigenem Grunde entspringenden Freiheit behauptet wäre. Jaspers sagt: „. . . daß ich selbst nicht Gegenstand werde, wird mir zur Möglichkeit der Freiheit" (Ph. 445). Selbstsein und Freiheit sind also (wie bei Kant) hinsichtlich ihres Grundes im absoluten Gegensatz zum empirischen Dasein und seiner Wißbarkeit gefaßt. Wo mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit, weil in gegenständlich ausweisbarer Evidenz, gewußt werden kann, ist partikulares Sein als in sich bestimmter Bestand und eo ipso keine Freiheit, die als solche nur ist, wenn sie sich ursprünglich zu sich selbst bestimmt; Existenz aber ist nur aus Freiheit oder sie ist gar nicht.

Philosophie als Existenzerhellung kann für Jaspers also niemals Vermittlung eines in sich stimmigen objektiven Wissens von Existenz (und Transzendenz) sein, nicht nur weil es das vom Ungegenständlichen nicht gibt, sondern weil sie darin Existenz im „unbedingten" Sichergreifen gerade verdecken würde; d. h. es ist die eigentliche Intention dieser Philosophie, Existenz *im* Zurückstoßen von jeder wißbaren Objektivität zu evozieren (vgl. Ph. 312). – Da aber das Denken unumgänglich in ein gegenständliches Meinen gerät, gilt es, die Seinsaussagen in ihrem direkten Meinungssinn dialektisch aufzuheben und so in ihren auf mögliche Existenz transzendierenden Sinn zu bringen, bzw. im direkten Hinweis auf das in ihnen eigentlich Gemeinte, das rechte Verstehen zu ermöglichen. Daher ist die transzendierende Wahrheit des philosophischen Gedankens nicht dieser

selbst in der Angemessenheit seines Begreifens, vielmehr liegt sie darin, was durch ihn erinnert und existenziell bewirkt wird (Ph. 238 f., 279, 289). Nicht Seins*erkenntnis* zu vermitteln ist der Sinn philosophisch fragenden Denkens, sondern mögliche Existenz in die (durch alles Objektive hindurchgreifende) Seins*gewißheit* zu bringen, worin sie ihrer selbst und der Transzendenz aus dem Grunde der Freiheit inne wird. Demgemäß sind die in Existenzerhellung geläufigen Begriffe (wie Existenz, Freiheit, Wahl, Entscheidung, Geschichtlichkeit usw.) nicht eigentlich seins*begreifend*, sondern *„signa"*, d. h. hinweisend auf ein Sein, das aus Freiheit und in je eigener Gestalt sein kann (vgl. Ph. 308 f., 307 f.). (Von dieser Einstellung her wendet sich Jaspers nun auch entschieden gegen das Unternehmen einer existenzialen Analytik als einer phänomenologischen Ontologie existierenden Daseins.)

Fragen wir nun – das bisher Gesagte in seiner Mitte zusammenfassend – nach dem eigentlichen Sinngeschehen des Philosophierens, so ist zu antworten: der wesentliche Sinn zeigt sich im Geschehen der Existenzerhellung als der Vergewisserung und vorlaufenden Ermöglichung des Selbstseins im Innewerden des einen und eigentlichen Seins der Transzendenz. Dazu bedarf es einer zweifach gerichteten, aber in sich einigen Bewegung des Denkens; nämlich: 1. der in philosophischer Logik vollzogenen transzendentalen Klärung der Horizonte und Formen, in denen das Sein für ein je bestimmtes Wissen erscheint (und sich selbst zugleich als in seinen Weisen nur erscheinend entzieht) und 2. des eigentlich gehaltvollen, konkreten Philosophierens, das die im philosophischen Glauben verwurzelten Gehalte möglichen Selbst- und Seinsverständnisses in den transzendental eröffneten Horizonten und Grenzen zur Geltung bringt. – Das Wesentliche der logischen Erhellungen (des Umgreifenden) ist nun, daß sie – angeeignet – unser Seinsbewußtsein grundlegend verwandeln, sofern in ihnen sichtbar wird, daß das Sein selbst schlechterdings nicht als gegenständliches Ganzes gewußt werden kann, weil alles (gegenständlich) Wißbare je nur ein bestimmtes Sein als Erscheinung im Seinshorizont eines jeweils Umgreifenden darstellt und also nie das Seinsganze zu sein vermag[1]). „Kein gewußtes Sein ist das Sein"; dies ist im eigentlichen Sinne vielmehr das, was sich im Gedachtsein immer auch verbirgt und nur dem transzendierenden Aufschwung der Existenz in objektiv verschwindender Erscheinung entgegenkommt. In diese Offenheit der durch Vernunft kritisch geklärten und offen gehaltenen Seinshorizonte spricht nun Philosophie als Existenzerhellung (und Metaphysik), indem sie

---

[1]) „Der Sinn eines philosophischen Gedankens aber ist es, statt eines bloßen Wissens von etwas, vielmehr eine Veränderung des Seinsbewußtseins zu bewirken. Mit dem philosophischen Gedanken verwandelt sich die innere Haltung zur Welt und zu sich selbst" (W. 170; vgl. VuE. 48).

Existenz auf das Unergründliche ihres je geschichtlich sich verstehenden Glaubens hin anspricht und zu ihm aufruft[1]).

So ist die Philosophie, wenn anders sie das Seinsbewußtsein ins Offene der geschichtlichen Seinsvergewisserung „umwendet" und gegen jede Verabsolutierung einer bedingten Seinsweise oder Behauptung möglicher Seinsgehalte als einzig und allgemein gültiger angeht, in eminentem Maße Philosophie der *Freiheit*. Sie schafft den unendlichen freien Raum, in dem sich das je eigene Selbstverständnis auf seine existenzielle Unbedingtheit und objektive Begrenzung hin verstehen kann und zielt zugleich (als Existenzerhellung) auf Gründung in dieser konkreten Geschichtlichkeit, weil allein darin das Sein im eigentlichen Sinne erfahrbar wird[2]). Freiheit wird in diesem Philosophieren also nicht etwa als ein Anderes ermöglicht, vielmehr ist sie selbst Ursprung der philosophischen Bewegung und vollzieht darin ihre Selbstvergewisserung und Selbstbehauptung aus einem geschichtlich unbedingten Glauben gegen alle dogmatische Einengung und verendlichende Fixierung absoluten Bewußtseins.

Diesem philosophischen Glauben gilt es nun (im zweiten Schritt unseres Frageganges) etwas näher nachzufragen, und zwar vor allem auch hinsichtlich der in ihm gesetzten Beziehung zum Christentum.

II. Die Gestalt des Verhältnisses selbst: Philosophischer Glaube und Offenbarungsgläubigkeit

1. Wir sahen: Existenz und das ihr zugehörige Philosophieren leben (in der Offenheit des Umgreifenden) zutiefst aus einem geschichtlich gegründeten unbedingten Glauben, von dem her erst die Wirklichkeit des Seins für Existenz vernehmlich wird. Dieser Glaube ist das philosophische Existenz in ihrer Freiheit aus dem Grunde der Transzendenz führende Selbstverständnis.

---

[1]) „Das Denken des Umgreifenden will zwei sich gegenseitig steigernde Verwandlungen des Denkenden erwirken: zum Freiwerden für die äußerste Weite und zur Ursprünglichkeit des ganz Gegenwärtigen" (W. 170). Es „... wirft aus dem Gesamtumfang der zu erhellenden Räume (Richtungen) um so entschiedener zurück auf die (konkrete) Geschichtlichkeit meines Gegenwärtigseins" (W. 172; vgl. VuE. 49). „Gerade die Bestimmtheit der geschichtlichen Tiefe ist gebunden an die Offenheit der grenzenlosen Weite, die Wahrheit des Bodens an seine Bezogenheit auf die bodenlose Ungeschlossenheit des Seins, Existenz an Vernunft" (VuE. 49).

[2]) Wahres Philosophieren will Wege gehen, auf denen es am Ende sein Wissenwollen scheitern sieht; es will nicht durch Einsicht schon erfüllen, sondern der Freiheit Raum schaffen. ... Der Freiheit wird so der höchste Anspruch ermöglicht: in ihrer Weltoffenheit voranzuschreiten, in ihrer Existenzverinnerlichung sich selbst finden, in ihrer transzendenten Tiefe den Grund zu suchen" (Ph. 232).

Er läßt sich seinen existenziellen Gehalten nach etwa in folgenden Grundsätzen aussagen (wir erweitern von JASPERS selbst gegebene Formulierungen; vgl. Gl. 2977; E. 83 f.):

1. Gott ist – in absoluter Transzendenz zur Welt und doch in ihr sprechend.
2. Es gibt die unbedingte Forderung – des Ursprungs zum Selbstsein aus transzendentem Grunde.
3. Der Mensch ist endlich und (aus sich) unvollendbar.
4. Der Mensch kann – auf dem Wege über die Freiheit und so allein – in Führung durch Gott leben.
5. Die Realität der Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz.

Der existenzielle Grundgehalt des philosophischen Glaubens ist zusammengefaßt in seinem eigentlichen Grund-satz: Existenz ist nicht aus sich selbst, sondern weiß sich in ihrer Freiheit durch Transzendenz geschenkt (vgl. Ph. 465 f.; E. 83; Fr. 78 f. „Wo ich eigentlich ich selbst bin, weiß ich, daß ich mir geschenkt werde" (W. 110).

Jeder dieser Sätze entspringt einer unableitbaren und objektiv nicht zu vermittelnden Grund-erfahrung der Existenz, in der sie der Transzendenz im Vernehmen der Chiffren des Seins und ihrer selbst auf eine unvertretbare Weise gewiß wird. Sie sind je einzeln und in der Einheit ihres Grund-satzes Signum eines unbedingten Glaubens, der als solcher und in der geschichtlichen Vielfachheit seines Sichaussagens für ein allgemeines Wissen unausweisbar und also in der Schwebe des Nichtgewußtseins bleibt (s. E. 83). Glaubende Existenz findet sich so in der Erfahrung verschiedener Glaubens- und Wahrheitsursprünge in der Welt und versteht sich um ihren geschichtlich eigenen Grundbezug kämpfend erst eigentlich selbst. „Glaubend stoße ich als Wahrheit, die ich selbst bin, mit dem Glauben als anderer Wahrheit zusammen; nur im Zusammenstoßen wird mein Glaube und werde ich selbst" (Ph. 666).

2. Als dieser freie Ursprung (aus geglaubtem transzendentem Grunde) steht der philosophische Glaube aber nun vor allem in der doppelten Spannung zum christlichen Offenbarungsglauben und zur Glaubenslosigkeit des Nihilismus, die beide ein ihn betreffendes Anderes sind. Dabei weiß er sich durchaus in einer entschiedenen Nähe zu den Gehalten der christlichen Überlieferung, während er sich der radikalen Glaubensverneinung absolut entgegensetzt. Dennoch aber muß sich die Philosophie auch von der christlichen Religion entschieden absetzen, sofern ihr darin ein Reden vom Offenbarsein Gottes entgegenkommt, das die Transzendenz als das schlechthin Umgreifende zu einem Objektiven in der Welt befestigt und damit (in ihrer Verborgenheit) eigentlich verliert. Philosophie wendet sich gegen die Ab-

solutsetzung einer bestimmten Geschichtlichkeit als der einzig wahren Offenbarung Gottes (in Jesus Christus) und in alledem gegen den Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens, in dem die Sprache der Transzendenz aus ihrer unverfügbaren Geschichtlichkeit herausgenommen und als ein für alle in gleicher Weise verbindliches Objektives behauptet wird. Für das philosophisch kritische Wahrheitsbewußtsein geschieht darin die unmögliche Umsetzung geschichtlich unbedingter Wahrheit in allgemeine und ausschließende (vgl. Gl. 69 f.). Gegen diesen unheilvollen Anspruch muß sich der philosophische Glaube im Namen des unmittelbaren Transzendenzbezuges der Existenz in ihrer je konkreten Geschichtlichkeit verteidigen.

3. Die Philosophie befindet sich also in einer von ihr aus gesehen notwendig kritischen Beziehung zum christlichen Glauben und seiner Theologie.

Das Moment der Beziehung ist dabei durch die allem konkreten Philosophieren wesentlich eigene Geschichtlichkeit gesetzt, auf Grund deren es sich an die „unersetzlichen Gehalte" der christlichen Existenz- und Transzendenzerfahrung verwiesen findet. „Die Bibel und die biblische Religion sind eine Grundlage unseres Philosophierens, eine ständige Orientierung und eine Quelle unersetzlicher Gehalte" (Gl. 75).

Diese Beziehung kann aber nicht einfach übernehmen, was in der – philosophisch verstanden – zugleich verdeckenden Form des Offenbarungsglaubens an wesentlicher Einsicht sich darstellt, sondern sie muß sich als kritisch verwandelnde Aneignung vollziehen. Das geschieht, indem die Philosophie das im Offenbarungsglauben dogmatisch Fixierte ins Offene seines ursprünglich geschichtlichen (d. h. in seiner Objektivierung relativen) und allein darin existenziell unbedingten Sinnes zurückbringt. Die philosophische Interpretation des Christlichen muß dieses also notwendig in die ursprünglich menschliche Möglichkeit des philosophischen Glaubens im Horizonte des geschichtlich offenen Transzendenzbezuges der Existenz zurückübersetzen. Sie weiß, daß sie darin notwendig „von außen" auf den religiösen Glauben blickt und ihn eigentlich nicht trifft, wie sie sich überhaupt bewußt ist, die Wirklichkeit der christlich gläubigen Existenz nicht etwa philosophisch ersetzen zu können (vgl. Ph. 253 ff., 257 ff.; Gl. 607, 88 ff.).

Dennoch kann sie um der Wahrung der Freiheit und Offenheit des Menschseins willen die Behauptung des einen ausschließlichen Wahren durch den christlichen Glauben nicht unwidersprochen hinnehmen, sondern muß sich ihm entgegensetzen im unentscheidbaren Kampf verschiedener Glaubensursprünge, die einander suchen und angehen, ohne miteinander übereinstimmen zu können (und d. h. sich nur im Scheitern der eigenen Glaubensgestalt vor der einen Transzendenz treffen).

Nachdem wir nun die ersten beiden Schritte unserer Untersuchung – den Aufweis des transzendentalen Horizontes der Jaspersschen Philosophie und

die Darstellung der Verhältnisbestimmung des philosophischen Glaubens zum christlichen – getan haben, wird es jetzt darauf ankommen, das zunächst mehr referierend Ausgeführte in eine konkrete Erörterung zu nehmen. Diese soll zuerst dem Grundzug der theologischen Problematik nachgehen und dann noch einmal auf philosophische Fragen zurückkommen; denn es wird sich zeigen, daß die Jaspersschе Entgegensetzung gegen die Theologie (über unnötige Mißverständnisse hinaus) ihren eigentlichen Grund doch in fundamentalen Entscheidungen seines philosophischen Gesamtentwurfes hat, wenngleich diese nie losgelöst von dem tragenden und darin sich klärenden existenziellen Bewußtsein sind. Wir gehen also den bisher gegangenen Weg in konkreter Auseinandersetzung erörternd zurück, auf daß sich das allgemein und zugleich schwebend Gesagte in seiner konkreten Bestimmtheit zeigt, und das auf scheinbar unvermittelter Entschiedenheit Beruhende den philosophischen Horizont seines Grundes zu erkennen gibt.

In der methodischen Unterscheidung von Jaspers formuliert werden wir uns also zunächst im Raume der Existenzerhellung (im engeren Sinne) bewegen, d. h. die existenzielle Entgegensetzung des philosophischen Existenzverständnisses gegen das theologische zu erörtern haben, um dann auf die transzendentale Erhellung des zugrundeliegenden Seinsverständnisses einzugehen. Oder mit den (an Heidegger orientierten) Begriffen Bultmanns gesagt: zunächst geht es um die Frage der philosophisch-theologischen Differenz hinsichtlich der Bestimmung der Möglichkeiten existenziellen Selbstverständnisses und im weiteren um Probleme der existenzialen Analyse existierenden Daseins.

(Fortsetzung folgt)

EINGEGANGENE LITERATUR

seit 1. Januar 1957

(Besprechung bleibt vorbehalten)

Allgemeines

Annuaire de l'Académie de Théologie, Vol. IV et V. Sofia 1955/56. L'Académie de Théologie.

Hebrew Union College Annual, Vol. XXVII. Cincinnati/Ohio 1956. 438 S.

Koolhaas, A. A.: Theocratie en monarchie in Israël. Wageningen 1957. H. Veenman en Zonen. IV, 159 S.

Revue des Etudes Augustiniennes. Revue trim. Mémorial Gustave Bardy, Vol. II, 3–4. Paris 1956.

Sciences Ecclésiastiques, Vol. I, Fasc. 1. Montréal 1957.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni. Anno 1957, Vol. XXVIII, Fasc. 1. Bologna 1957. Nicola Zanichelli

The Journal of Jewish Studies, Vol. VII No. 1 and 2. London 1956.

Religionswissenschaft

Govinda, Lama Anagarika: Grundlagen tibetischer Mystik. Zürich 1957. Rascher Verlag. XVII, 357 S.

Altes Testament

Bruno, D. Arvid: Das Buch der Zwölf. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung. Uppsala 1957. Almquist & Wiksells. 234 S.

Farmer, William Reuben: Maccabees Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period. New York 1956. Columbia University Press. XIV, 239 S.

Molin, Georg: Lob Gottes aus der Wüste. Lieder und Gebete aus den Handschriften vom Toten Meer (Chirbet Qumran). In deutscher Original-Übersetzung. Freiburg 1957. Karl Albers. 67 S.

Saint Jérome: Sur Jonas. Paris 1957. Les Editions du Cerf. 136 S.

Septuaginta, Bd. XV (Vetus Testamentum Graecum). Göttingen 1957. Vandenhoeck & Ruprecht. 504 S.

Staudinger, Josef: Die Bergpredigt. Freiburg 1957. Herder. 364 S.

Neues Testament

Barrett, C. K.: The Epistle to the Romans (Black's New Testament Commentaries). London 1957. A. & C. Black Ltd. VIII, 294 S.

Rudolf Bultmann: Primitive Christianity in its Contemporary Setting. Transl. by *R. H. Fuller*. New York 1956. Meridian Books. 240 S.

Knox, Wilfried L.: The Sources of the Synoptic Gospels. Vol. II: St. Luke and St. Matthew. London 1957. Cambridge University Press. 170 S.

Lampe, G. W. H. and Woollcombe, K. J.: Essays on Typology (Studies in Biblical Theology No. 22). London 1957. S. C. M. Press. 80 S.

Munck, Johannes: Christus und Israel. Eine Auslegung von Römer 9–11. Kopenhagen 1956. Munksgaard. 115 S.

Trocmé, Etienne: Le „Livre des Actes" et l'Histoire. Paris 1957. Presses Universitaires de France. 239 S.

Kirchen- und Dogmengeschichte

Aland, Kurt: Hilfsbuch zum Luther-Studium. Bearbeitet in Verb. mit *E. O. Reichert* und *G. Jordan*. Gütersloh 1957. C. Bertelsmann. 366 S.

Burba, Klaus: Die Christologie in Luthers Liedern (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 175 Jg. 63, Heft 1). Gütersloh 1957. C. Bertelsmann. 80 S.

Calvin: Predigten über das Buch 2. Samuelis, Lieferg. 6. Neukirchen 1956. Buchhandlung des Erziehungsvereins. 80 S.

Denck, Hans: Schriften, 2. Teil: Religiöse Schriften. Hrsg. von *Walter Fellmann*. Gütersloh 1956. C. Bertelsmann. 120 S.

Diener, P. Gangolf: Credo der Urkirche. Das apostolische Glaubensbekenntnis, dargestellt in Bildern der altchristl. Zeit. Bamberg 1956. St. Otto-Verlag. 162 S.

Hess, Gerhard: Zur Entstehung der „Maximen" La Rochefoucaulds (Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen G 67). Opladen 1957. Westdeutscher Verlag. 35 S.

Kanthenbach, Friedrich Wilh.: Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des „ökumenischen" Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt. Stuttgart 1957. Evangelisches Verlagswerk. 260 S.

Der Konkordatsprozeß Lieferung 1 bis 3. München 1957. Isar Verlag.

Luther-Jahrbuch 1957. Jahrbuch der Luther-Gesellschaft. Hrsg. von *Franz Lau*. Jahrg. XXIV. Berlin 1957. Lutherisches Verlagshaus. VIII, 163 S.

Sizoo, A.: Augustinus – Leven en Werken. Kampen 1957. J. H. Kok. 352 S.

Smallman, Basil: The Background of Passion Music. J. S. Bach and his predecessors. London 1957. S. C. M. Press. 125 S.

Studer, Basilius: Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus (Studia Patristica et Byzantina 2. Heft). Ettal 1957. Buch- und Kunstverlag Ettal. XVII, 141 S.

Vajta, Vilmos: Christus befreit und eint (Luthertum Heft 20). Berlin 1957. Lutherisches Verlagshaus. 42 S.

Vies des Saints et des Bienheureux, selon l'Ordre du Calendrier avec l'Historique des Fêtes. Tome XII Décembre. Paris 1956. Letouzey et Ané. 882 S.

Westin, Gunnar: Der Weg der freien christlichen Gemeinden durch die Jahrhunderte. Kassel 1956. J. G. Oncken. 366 S.

Wichern, Joh. Heinrich: Ausgewählte Schriften. Bd. 1: Schriften zur sozialen Frage. Hrsg. von *Karl Jansen*. Gütersloh 1956. C. Bertelsmann. 296 S.

Zimmermann, W.–Hafa, Herwig: Zur Erneuerung der christlichen Unterweisung (Luthertum Heft 21). Berlin 1957. Lutherisches Verlagshaus. 76 S.

Systematische Theologie

Backhaus, Gunther: Evangelische Theologie der Gegenwart. Die wissenschaftlichen Strömungen des modernen Protestantismus auf dem Hintergrund der Theologiegeschichte seit Schleiermacher allgemeinverständlich dargestellt (Glauben und Wissen 16) München 1956. Ernst Reinhardt. 70 S.

Berkouwer, G. C.: Dogmatische Studien. De Mens het beeld Gods. Kampen 1957. J. H. Kok. 416 S.

Hirsch, Emanuel: Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. I. Bd. Gütersloh 1949. C. Bertelsmann. 411 S.

Luyten, Norbert M. – Portmann, Adolf – Jaspers, Karl – Barth, Karl: Unsterblichkeit. 4 Radiovorträge. Basel 1957. Friedrich Reinhardt. 51 S.

Neuenschwander, Ulrich: Glaube. Eine Besinnung über Wesen und Begriff des Glaubens. Bern 1957. Stämpfli & Cie. VIII, 338 S.

Nygren, Anders: Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. Gütersloh 1957. C. Bertelsmann. 628 S.

Richter, Julius: Welt-Ende. Das Problem der Eschatologie einst und heute (Glauben und Wissen Nr. 17). München 1956. Ernst Reinhardt. 64 S.

Schweitzer, Carl Gunther: Von Luther zur modernen Industriewelt. Eine ethische Untersuchung. Berlin 1957. Lutherisches Verlagshaus. 91 S.

Winter, Ernst Karl: Christentum und Zivilisation. Wien 1956. Amandus-Verlag. 531 S.

Philosophie

Feuerbach, Ludwig: The Essence of Christianity. New York 1957. Harper and Brothers. XIV, 339 S.

Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode. Köln 1957. Jakob Hegner. 767 S.

Leibniz, G. W.: Vernunftsprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie. Französisch/Deutsch. Hamburg 1956. Felix Meiner. XIV, 73 S.

Lohff, Wenzel: Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von Karl Jaspers. Gütersloh 1957. C. Bertelsmann. 236 S.

Praktische Theologie

Assmussen-Grosche: Brauchen wir einen Papst? Köln 1957. Jakob Hegner. 71 S.

Hempel, Johannes: Das Bild in Bibel und Gottesdienst (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge Nr. 212). Tübingen 1957. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 35 S.

Hollweg, Walter: Heinrich Bullingers Hausbuch. Ein Versuch über die Anfänge der evang. Predigtliteratur (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche Bd. VIII). Neukirchen 1956. Buchhandlung des Erziehungsvereins. 460 S.

Marsh, John: A Year with the Bible. London 1957. S. C. M. Press. 191 S.

Tillich, Paul: Das Neue Sein. Religiöse Reden, 2. Folge. Stuttgart 1957. Evang. Verlagswerk. 160 S.

Missionswissenschaft

Andersen, Wilhelm: Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission (Beiträge zur Missionswissenschaft u. evang. Religionskunde Heft 6). Gütersloh 1957. C. Bertelsmann. 48 S.

Manikam, R. B.: The Church in South East Asia. New York 1956. Friendship Press.

Archäologie und Kunstgeschichte

Agnello, S. L.: Il Sarcofago di Adelfia. Rom 1956. Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana. 105 S.

Fliedner, Siegfried: Die alte St.-Ansgarii-Kirche zu Bremen. Bremen 1957. St.-Ansgarii-Gemeinde. 60 S.

Klauser, Theodor: Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche (Arbeitsgemeinschaft Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen G 24). Opladen 1957. Westdeutscher Verlag. 122 S.

Philosophische Existenzerhellung und theologische Existenzmitteilung

Zur Auseinandersetzung zwischen Karl Jaspers und Rudolf Bultmann

von Helmut Fahrenbach

Fortsetzung

III. Kritische Erörterung der Jaspersschen Verhältnisbestimmung in theologischer und philosophischer Hinsicht

1. Die theologische Frage: Verbindlich betreffendes Wort Gottes und erscheinende Transzendenz

Im theologischen Bereich liegt nun die Grunddifferenz (und damit das Hauptproblem) zweifellos in der „Stellung zum Offenbarungsgedanken" (Fr. 41), womit die alte und wohl auch bleibende Streitfrage zwischen Philosophie und Theologie wieder zu Wort kommt. Es stehen sich entgegen: die theologische Behauptung der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christus als eines absolut verbindlichen Geschehens und der philosophische Gedanke einer (objektiv) unfixierbaren Transzendenz, die je nur in der Freiheit der Existenz als Grund erfahrbar ist (vgl. Fr. 38). Der Philosoph protestiert im Namen der existenziellen Freiheit und eines geschichtlich unmittelbaren Bezuges zur Transzendenz gegen deren objektivierende Feststellung durch die (orthodoxe) Theologie (vgl. Fr. 42 f., 85). Was in der Welt erscheint, ist je nur menschliche Bekundung der Transzendenz(-erfahrung), aber nie deren absolute Gegenwart in einer fixierten Gestalt (vgl. Fr. 42 f., 85); denn nur zum „verborgenen" Gott ist ein existenzieller Aufschwung in Freiheit möglich, wo aber ein Absolutes in der Welt behauptet wird, sind Orthodoxie und Unfreiheit – gegen die Liberalität – auf dem Plan.

In seiner ersten Äußerung hatte Jaspers recht fraglos auch Bultmann in jene „Orthodoxie" eingereiht, die im Behaupten des Offenbarungsanspruchs „Gott in der Welt zu einem Objektiven befestigt" (Fr. 41), ohne zu bemerken, daß es Bultmann (und anderen Theologen) eben gerade

darum geht, jede „metaphysisch" gemeinte Objektivität (d. h. vorgestellte Gegenständlichkeit) Gottes aus dem Glaubensverständnis herauszuhalten. Denn im Grunde will die Entmythologisierung nichts anderes als den im mythologischen Vorstellen gegenständlich verdeckten Sinn des Offenbarungsgeschehens in seiner ursprünglichen existenziellen Bedeutsamkeit freilegen, weil nur im existenziellen Betroffensein Gottes Offenbarung, d. h. sein Zuspruch und Anspruch vernommen wird.

Es geht in der Entmythologisierung – als einer kritischen Interpretation mythologischer Vorstellungen – also durchaus um den Vorwurf „falscher Vergegenständlichung" (Fr. 18), weil es ihr – positiv gesagt – um „Vergegenwärtigung" eines im Grunde geschichtlichen Geschehens zu tun ist. Das heißt für die Interpretation und das hermeneutische Problem: es gilt die im mythologischen Denken als solchem metaphysisch-substanziell „vorgestellte" Gegenständlichkeit der Transzendenz in den ursprünglichen Horizont ihres geschichtlich betreffenden Anspruchs zurückzuübersetzen, um sie darin in ihrer für Existenz schlechthin bestimmenden „Gegenwärtigkeit" zu erschließen. Das ist vor allem auch ein Problem der zureichenden theologischen Begrifflichkeit oder – mit Jaspers gesprochen – eine Frage der transzendentalen Erhellung der Denkformen und Seinsweisen und nicht etwa die Behauptung, Gott sei im biblischen Glauben als ein metaphysischer Gegenstand vorgestellt worden. Gott ist vielmehr gerade vom christlichen Glauben als der Herr der Geschichte geglaubt, und die Existenz des Menschen in ihrer Geschichtlichkeit vor Gott entdeckt worden; nur daß die mythologische Vorstellungsweise – die in der neutestamentlichen Verkündigung allerdings schon als eine „gebrochene" erscheint[1]) – diese Grunderfahrung des Glaubens ständig zu verdecken droht, zumal heute, wo die Trennung wissenschaftlich erfaßbarer Gegenständlichkeit und existenzieller Wirklichkeit zum dringenden Problem geworden ist.

Wenn Bultmann also nun sagt, der Mythos objektiviere ebenso wie die Wissenschaft, dann ist damit primär gar nicht auf die besondere und unterschiedliche Seinsart der Gegenstände – „empirische Realität" oder „übersinnliche Wirklichkeit" – reflektiert, sondern darauf, daß in beiden Weisen des Vorstellens der existenzielle Anspruch des Begegnenden aufgehoben bzw. verdeckt wird (vgl. KuM. II, 188; Theol. 580). Objektivieren heißt: Seiendes in den Ab-stand eines Gegen-standes vor-stellen und so dem Betrachten und Bedenken zugänglich machen.

Mag der Wissenschaft das begrenzte Recht zur Vergegenständlichung des welthaft Seienden zuerkannt werden müssen; Existenz in ihrem Transzendenzbezuge jedoch bedeutet eine absolute Begrenzung des Anspruches ob-

1) Vgl. Fr. Gogarten, Die Verkündigung Jesu Christi, 1948, S. 447 ff.

jektivierender Betrachtung, denn sie ist schlechterdings nicht ein vorfindlicher Gegenstand in der Welt, sondern in ihrer Geschichtlichkeit ein Seinkönnen, das sich als Selbstwirklichkeit je noch bevorsteht und die Gegenwart der Transzendenz in seiner Fraglichkeit zu bestehen hat. Als solche aber ist sie jeder objektivierenden (wissenschaftlichen) Betrachtung unzugänglich – weil ein abständig gegenständliches Betrachten nie die Dimension der Gegenwärtigkeit des Existierens erreicht – und allein dem Selbstverständnis des existierenden Einzelnen als Forderung und Frage aufgegeben[1]). In dieser Bestimmung und Abgrenzung sind sich Jaspers und Bultmann (mit Kierkegaard) völlig einig. (Daß die Existenzialanalyse nicht mit einer wissenschaftlichen Vergegenständlichung der Existenz gleichzusetzen ist, wird später zu erörtern sein.)

Auch Jaspers geht es ja wohl mit der kritischen Trennung von empirischer Gegenständlichkeit und transzendenter Bedeutung im mythischen Vorstellen (Fr. 89 f.) um Vergegenwärtigung des geschichtlichen Sprechens der Transzendenz in den Chiffren des Mythischen. Und zwar vollzieht er diese Scheidung (bzw. sieht sie geschehen) im Einsturz der metaphysischen Gegenständlichkeit, worin Transzendenz für den vernehmenden Glauben erscheint und sich zugleich jeder objektiven Fixierung entzieht. Nur daß die Weise der Verbindlichkeit seiner „Interpretation" des Mythischen – denn eine solche ist es zweifellos auch – von der Bultmanns doch merklich abweicht. Denn geht es Bultmann darum, das im mythologisch-vorgestellten Transzendenzbezug sich gründende Existenzverständnis konkret und verbindlich zu vergegenwärtigen, so ist Jaspers vornehmlich daran interessiert, die Dialektik des Erscheinens und Sichentziehens der Transzendenz in geschichtlichen Chiffren mythischen Vorstellens offenzuhalten und das aneignende Verstehen in der Schwebe des Auftreffens auf einen je bestimmten Glauben zu lassen, weil Offenbarsein der Transzendenz und Glaube der Existenz in keine Weise allgemein übersetzbaren Verständnisses eingehen können. Damit entzieht sich Jaspers aber in der Tat dem hermeneutischen Problem der konkreten Interpretationsmöglichkeit je bestimmter Gestalten und Gehalte mythischen Vorstellens, um letztlich alles ins formal Allgemeine einer unfixierbaren Sprache der Transzendenz zusammenfallen zu lassen (vgl. Fr. 92); wenngleich er die allgemeine Richtung der Auslegung – auf mögliche Existenz in ihrer Vergewisserung der Transzendenz – und die ontologische Unterscheidung von gegenständlich-fixierbarer Realitätserfassung

1) Vgl. dazu jetzt Bultmanns Beitrag „Wissenschaft und Existenz" in der Festschrift für Albert Schweitzer [Ehrfurcht vor dem Leben, 1955, S. 30-44] und an früheren Äußerungen über das Sein der Existenz: Glu VI, 31 ff., 118 ff.; II 7, 70, 139 f., Jesus, 2. Aufl. 1952, 47 ff., 74, 76 f.

und existenzieller Selbstvergewisserung in der Gegen-wart eigentlicher Wirklichkeit mit Bultmann teilt (vgl. Fr. 20 f., 63 Anmerkung Bultmanns).

So stehen Jaspers und Bultmann in einer merkwürdig verwandten Gegenstellung zueinander, in der ein analoger Ansatz erst im Vollzuge auseinandertritt und die konkrete Unterschiedlichkeit offenbar macht. Während Jaspers das mythische Sprechen im ganzen als schwebende Sprache der Transzendenz für ein mögliches Ergriffenwerden der Existenz zu rechtfertigen sucht, wird das in ihm je bestimmt Ausgesagte – gleichsam hinterrücks – seines verbindlichen Sinnes beraubt und in das formal Allgemeine einer schwebenden Chiffrensprache der Transzendenz zurückgenommen, um darin allerdings vom Einzelnen durch eine allgemein unvorgreifliche Übersetzung in eigene Wirklichkeit existenziell angeeignet werden zu können. Bultmann hingegen will durch die kritische Interpretation des mythischen Denkens als solchen gerade seine eigentliche Verbindlichkeit als einer „allgemein" – und dennoch geschichtlich – beanspruchenden Möglichkeit existenziellen Selbstverständnisses zur Geltung zu bringen. Darum kann Jaspers Bultmann einerseits wegen seiner auflösenden Interpretation des Mythischen angreifen und ihn andererseits bezichtigen, im Faktum der Offenbarung Gottes in Christus eine mythologische Gegenständlichkeit zu fixieren, die es gerade in die geschichtliche Dialektik des Transzendenzgeschehens aufzulösen gilt.

Daß dieser Unterschied letztlich im unterschiedlichen Entwurf philosophischer Existenzerhellung und theologischer Existenzmitteilung gründet, wird später zu zeigen sein. Hier zeigt sich zunächst die Stellung zum Offenbarungsgedanken erneut als der eigentlich kritische Punkt innerhalb der existenziellen Entgegensetzung.

Obzwar nun Jaspers in seiner zweiten Verlautbarung Bultmanns theologische Intention, nämlich „die Ausschaltung der objektiven Fixierung" der Offenbarungswahrheit und die Betonung des „Offenbarungsgeschehens als Ereignis" (Fr. 81) zur Kenntnis nimmt, bleibt für ihn als das fundamental Anstößige bestehen, daß der verbindliche Zuspruch Gottes für den Glauben „gebunden ist an das Wort des Neuen Testamentes, also an eine durchaus fixierte Objektivität" (Fr. 81; vgl. ö ff.). Das heißt: das Offenbarsein der Transzendenz ist für die christliche Theologie unausweichlich bezogen auf ein einmaliges und ausschließliches Ereignis, demgegenüber – im je gegenwärtigen Anspruch der Verkündigung – die Entscheidung des Glaubens gefordert ist. Dieser „gegenständlichen" Fixierung des absolut geschichtlichen Transzendenzgeschehens verbunden mit dem „Anspruch der Ausschließlichkeit dieser Wahrheit" (Fr. 84) muß das philosophische Bewußtsein, um der Selbstbehauptung seiner im Ursprung geschichtlicher Freiheit gegründeten Transzendenzerfahrung willen, unbedingt widersprechen.

Indessen bleibt die Weise, wie JASPERS diesen Widerspruch vollzieht, doch sehr verwunderlich. Er redet weiter vom „Mirakel" (Fr. 81) und beruft sich gegen die Forderung der Entscheidung gegenüber der Verkündigung darauf, „im Zusammenhang biblischen Denkens zu leben, darin geboren zu sein und zu atmen, weil ich Abendländer bin . . ." (Fr. 82). Wie man so etwas nach KIERKEGAARDS ironisch vernichtender Parodie des „Christseins" auf Grund der „Staatsangehörigkeit" noch als ernsthaftes Argument (!) vorbringen kann, ist doch nur schwer verständlich. Darin wäre die Glaubensgestalt schlechthin zu einer geschichtlichen Unmittelbarkeit geworden, was sie bei JASPERS auf Grund seines besonderen Begriffes existenzieller und d. h. individuell gegründeter Geschichtlichkeit allerdings auch zu werden droht.

Er bezieht im weiteren die Differenz zwischen ihm und BULTMANN auf die differente „Herkunft der anscheinend gemeinsamen Grunderfahrung von der Nichtigkeit und dem Sichgeschenktwerden des Menschen" (Fr. 83). Und zwar: entweder aus dem Ursprung der Freiheit „in radikaler Unmittelbarkeit zur Gottheit" oder „vermittelt durch eine Verkündigung, die historisch ihren Ort in Raum und Zeit an bestimmter Stelle hat, wo die Offenbarung ihren Anfang nahm und als eschatologisches Geschehen bis heute fortgeht" (83).

In all diesen Formulierungen ist die Äußerlichkeit der Betrachtung und Entgegensetzung unverkennbar, und zwar in einem Maße, das über das vielleicht Unumgängliche – und von JASPERS selbst Zugestandene – doch nun ganz gewiß hinausgeht. JASPERS umkreist ständig das Grundfaktum des Heilsgeschehens in Christus, mißt die theologische Behauptung am philosophischen Transzendenzbegriff, stellt ihr eigene Grunderfahrungen entgegen, tritt aber nie eigentlich in die Auseinandersetzung ein mit dem, was als der übertreffend-betreffende Anspruch des Offenbarseins Gottes aus dem christlichen Kerygma entgegenkommt. Dabei geht es hier zunächst nicht einmal darum, daß in alledem eine vielleicht unvermeidliche existenzielle Entgegensetzung philosophisch-gläubiger Existenz gegen die christliche geschieht, sondern daß es scheint, als sei die christliche Verkündigung in ihrem die existenzielle Möglichkeit der Existenz radikal betreffenden Sinn – rein was das „Verstehen des Verstandenen" angeht – philosophisch überhaupt nicht in den Blick gekommen und darum von außen betrachtbar geblieben. Denn JASPERS läßt sich doch eigentlich gar nicht ein in das Sinngeschehen der Offenbarung, so wie es im Selbstverständnis des christlichen Glaubens erschlossen ist (und wie es gerade auch BULTMANN expliziert hat), sondern blickt von vornherein und wie gebannt auf den im Kerygma ergehenden Anspruch, schlechthin verbindliche Wahrheit für Existenz (d. i. Existenzmitteilung) zu sein und protestiert im Namen der existenziellen Freiheit und eines geschichtlich unmittelbaren Bezuges zur Transzendenz gegen deren objektivierende Fest-

stellung durch die Theologie, ohne (sich selbst) zu fragen, ob die so in Ansatz gebrachte Freiheit nicht gerade von der christlichen Verkündigung her (dialektisch) in Frage gestellt wird und also jedenfalls nicht einfach als unbefragte Voraussetzung fungieren kann.

Fragt man sich nun nach dem in dieser Entgegensetzung eigentlich Unverstandenen oder mindestens Versäumten, so zeigt sich, daß JASPERS es unterläßt, die konkrete Dialektik von Glaube und Offenbarung bzw. von Gottes Offenbarsein für den Glauben zu bedenken. Im Bedenken dieses Zusammenhanges würde nämlich auch philosophisch verständlich werden, daß und warum von einer Fixierung Gottes in der Endlichkeit nicht die Rede sein kann, weil umgekehrt für den Glauben die Endlichkeit (von Welt und Mensch) unter dem umgreifenden Anspruch Gottes steht, der als geschichtlich sprechender jeder welthaften Objektivierung entzogen ist, wie er andererseits – als verbindlich gesprochener – aber auch alle unmittelbaren Aufschwünge zur Transzendenz fraglich werden läßt. Was JASPERS nur als Verendlichung der Transzendenz (Gottes) in der Offenbarungsbehauptung von Menschen sehen kann, versteht der Glaube selbst als den verbindlichen, weil in der sündigen Verfallenheit absolut betreffenden – und damit übertreffenden – Anspruch des offenbaren Gottes, aus welcher Festlegung der Existenz (im Behaften bei ihrer Schuld) nur das Vernehmen der je neu zugesprochenen Freiheit vor Gott zu befreien vermag.

Denn wenn es schon so ist – wie auch JASPERS sagt –, daß Sein und Wesen der Existenz in ihren freien Entscheidungen ruht (vgl. Ph. 293 f., 301 f.), muß dann nicht auch die Konsequenz des radikalen Bestimmtseins verantwortlicher Existenz durch diese Entscheidungen gezogen werden? Oder – um dasselbe mit einem Satz KIERKEGAARDS zu sagen, den JASPERS übrigens selbst oft zitiert –: in der Zeit wird ewig entschieden, d. h. die Entscheidung hat den Sinn eines absoluten Sichgewinnens oder Sichverlierens. BULTMANN pflegt diesen Zusammenhang dahin zu formulieren, daß der Mensch „durch seine Vergangenheit in seinem Sein qualifiziert ist und sie immer in seine Gegenwart mitbringt und deshalb nie neu beginnen kann, keine wirkliche Zukunft hat" (Das Urchristentum, 1949, S. 203; vgl. GluV. II, 70 f., 139 f.).

Muß nun theologisch (auf das je eigene Sichverstehen hin) gesagt werden: der Mensch hat sich in zeitlichen Entscheidungen ewig verfehlt, sofern er sich der eigentlichen Fraglichkeit seiner Existenz und damit dem Grund seines Seins faktisch entzieht, dann bedeutet das als Qualifikation der Existenz ein Verfangensein der Freiheit in sich, woraus sie sich nicht selbst zu befreien vermag, da sie sich im Sinne ihrer eigenen Verantwortlichkeit vor der Transzendenz verwirkt hat. Diese Grundsituation der in sich selbst verfangenen Freiheit wird im geschehenden Anspruch des Wortes Gottes

offenbar und in seinem Zuspruch zugleich aufgehoben; denn indem sich Gott in Christus als mein Gott verspricht (eine Formulierung Gogartens), werde ich im wörtlichen Sinne allererst zu meiner Freiheit befreit, was nun gewiß etwas anderes bedeutet, als sich *in* seiner Freiheit von der Transzendenz geschenkt wissen (Ph. 465 f.), sofern gerade diese Möglichkeit als eine unmittelbare radikal in Frage gestellt wird[1]).

Jaspers sieht also offenbar abstrakt (oder gar nicht recht), was nur im Horizonte einer qualitativ oder konkret bestimmten Existenzdialektik angemessen verstanden werden kann und darum vermag er die theologische Thematik (der Befreiung der Freiheit) und mithin auch die Kierkegaards nicht eigentlich zu erreichen. Wie ja auch erst von diesem Blickpunkt aus der Sinn der Verbindlichkeit des Offenbarungsanspruches einsichtig und die Rede vom „rationalen Gewaltakt" theologischer Konstruktion (Fr. 36) und dem „absurdesten Glaubensinhalt" (Fr. 40) als einer dem Geglaubten immanenten Absurdität unmöglich würde.

Das Thema der Theologie in seinem konkreten Sinnzusammenhang sehen, müßte aber nun vor allem auch heißen, zu verstehen suchen, daß die Offenbarung Kerygma ist, d. h. Anrede Gottes an Existenz im Wort, und daß die „Objektivität" des Handelns Gottes eine solche des jedem Antworten (als welches der Glaube ist) schon zuvorgekommenen Wortes ist. Damit würde auch erst das hermeneutische Problem in den Blick kommen, sofern es ja das Grundproblem einer theologischen Exegese darstellt, wie Berichte und Aussagen der Schrift in ihrem worthaften Sinn als gegenwärtige An rede des Wortes Gottes und d. h. als Mitteilung eigentlicher Existenzmöglichkeit verstanden werden können. Daß Jaspers hier jedoch nicht hinhört, hat seine tieferen Gründe, die sich neben der schon erwähnten Versäumnis eines konkreten Eingehens auf das im Glauben erschlossene Existenzverständnis in einigen entscheidenden Bestimmungen wie auch Lücken seiner Philosophie finden lassen, wodurch der verstehende Zugang zu den fraglichen Phänomenen offenbar versperrt wird.

Zunächst: Jaspers gelangt philosophisch nicht in die Dimension dessen, worin der Sinn des Kerygmas als des anredenden *Wortes* sichtbar werden könnte. Wenn er überhaupt auf die Bestimmung des Wortes kommt, dann in dem Sinne, daß es verlautbarte Mitteilung von ... bzw. über ... ist (Gl. 64 f.; Ph. 254), so muß man jedenfalls schließen, da es nicht in einem anderen Sinne expliziert wird. Die Berechtigung dieses Schlusses wird bestärkt und in ihrem Grunde erhellt, wenn man bedenkt, daß Wesen und

1) Kierkegaard hat die hier angedeutete existenzielle Problematik der in ihrer Schuld verfangenen Freiheit unter der die Existenzdialektik bewegenden Frage nach der Möglichkeit der „Wieder-holung" gedacht.

Sinn des Wortes als der eigentlichen Weise gegenseitigen Sich-erschließens personaler Existenzen in der Philosophie von JASPERS keine thematische Bedeutung gewinnen, und das, obwohl die Kommunikation so entschieden im Blick steht. Selbst in der verhältnismäßig ausführlichen Erörterung über die Sprache (in W. 395 ff.) trifft JASPERS nicht auf den personalen Sinn des Wortes, der sich im dialogischen Geschehen des Sich-zusagens wie der Verant-wortlichkeit des Miteinander überhaupt enthüllt (W. 404, 412), sondern er gerät bestenfalls nur kurz in die Nähe dieses Phänomens (404, 412) das doch von F. Ebner, M. Buber, Fr. Gogarten u. a. so eindrücklich bedacht worden ist.

Weil JASPERS nun die Dimension der „Wortlichkeit der Existenz" (GOGARTEN) nicht erfaßt, vermag er auch die theologische Problematik von Glaube und Wort Gottes nicht eigentlich zu verstehen. – *Daß* er jedoch den genannten Bereich fast gänzlich übersieht, hängt zusammen mit dem philosophisch leitenden Verständnis von Existenz und Transzendenz und hier insbesondere des Sinnes von Verantwortlichkeit und Schuld der Existenz wie des Gegenüberseins der Transzendenz. Wir versuchen, unter dieser gewiß begrenzten Hinsicht, das Verhältnis zum theologischen Verständnis anzudeuten.

Es ist ja bereits ausgeführt bzw. angedeutet worden: JASPERS weiß philosophisch vom Verantwortlich- und Schuldigsein sich entscheidender Existenz und ihrem Sein zur Transzendenz als dem unabhängig schlechthin Umgreifenden; jedoch durchweg so, daß Existenz nie in eine schlechterdings begrenzende Abhängigkeit gerät, sondern sich vielmehr innerhalb der genannten Bezüge in ihrer eigenen Freiheit hält, ja sich erst eigentlich darin bestätigt findet. Wohl versucht JASPERS in allen seinen Aussagen die dialektische Mitte zwischen (absoluter) Abhängigkeit und Unabhängigkeit – Freiheit und Notwendigkeit, Freiheit und Schuld, Existenz und Transzendenz – zu finden und zu halten (s. Ph. 463 ff.), gemäß der Zusammengehörigkeit von Subjekt und Objekt (vgl. Fr. 43 f., 99; Ph. 585 ff.; W. 235 ff., 1023); wenngleich auch wieder sichtbar ist, daß der Akzent deutlich auf der Vergewisserung der Freiheit und einer transzendent bezogenen Unabhängigkeit liegt – „Ich weiß mich in einem Zentrum unabhängig. Erst von ihm aus bin ich auf Transzendenz bezogen, die gewollt hat, daß ich ihr frei gegen über stehe, weil ich nicht anders ich selbst sein kann" (Ph. 464). – Darum ist es nicht ganz einfach, das in dialektischem Kreisen Gesagte in eine ein deutige Konsequenz zu entfalten, es sei denn, man könnte es an einem anderen Verständnis zu einer gegenseitig bestimmenden Abhebung bringen; wie ja JASPERS in der Polemik seinerseits die Festigkeit der Grundzüge seiner philosophischen Systematik – nicht ganz im Einklang mit seiner ständigen Abgrenzung gegen ein allgemeingültiges Wissen – zu erkennen gibt.

Hinsichtlich der angedeuteten Phänomene ist JASPERS nun zweifellos bemüht, etwa die Schuld und das Böse weder zum grundsätzlich überwindbaren Zufälligen noch zur unfreien Gegebenheit zu verharmlosen. „Der Schuldgedanke ist menschlich universell, er wird verflacht, wenn Schuld aufgeht in Irrtum, Unzweckmäßigkeit, Verwirrung. Die Wucht des Schuldgedankens ist nur dort, wo es das Böse gibt" (W. 537; vgl. Ph. 463 ff. und über die „Grenzsituation" der Schuld 506 ff.). Aber dennoch erscheint Schuld dann wie ein Verhängnis, das als ursprüngliche Verschuldung der Freiheit selbst hinzunehmen ist, in welchem „Übernehmen" die Freiheit gerade bei sich selbst bleibt und sich nicht etwa an der unübersteigbaren Grenze ihrer Selbstverfangenheit in der Schuld weiß. „In meiner Freiheit stoße ich an ein anderes als die Notwendigkeit der Schuld, welche die Freiheit aufzuheben scheint, aber doch nur dadurch für mich ist, daß ich im Übernehmen meine Freiheit durch Anerkennen meiner Schuld bewahre" (Ph. 464). „Freiheit verlangt, alles, was ich bin, in *meine* Freiheit und Schuld zu verwandeln" (Ph. 464).

Das bedeutet: es gibt für JASPERS nicht eigentlich ein die Freiheit möglichen Selbstseins (d. i. Existenz) übertreffend Bindendes – wie es sich etwa in der unbedingt qualifizierenden Schuld vor . . . bzw. Verantwortung gegenüber . . . der Transzendenz bekunden könnte –, vielmehr meint das Übernehmenkönnen der Schuld eine höchste Macht der Freiheit selbst.

Aber widerspricht das nicht der ausdrücklichen Betonung, daß Freiheit und somit Seinsmöglichkeit der Existenz nicht ist ohne Transzendenz? „Wenn keine Transzendenz wäre, so wäre die Frage, warum ich dann wollen solle; es wäre nur noch Willkür ohne Schuld. Ich kann in der Tat nur wollen, wenn Transzendenz ist") (Ph. 465). Indessen wird sich zeigen, daß JASPERS Transzendenz und Existenz in ihrem Bezuge so faßt, daß darin eine Bestätigung für das Gesagte zu finden ist. Wir setzen als Maß der Erörterung voraus: Transzendenz ist nur dort in ihrem Wesen verstanden, wo sie als im echten Sinne begegnend, d. h. den Menschen in seiner Freiheit begrenzend, weil ihn übertreffend, erfahren wird. Denn – wie JASPERS im Anschluß an KIERKEGAARD selbst sagt – „Die Tiefe meiner selbst hat ihr Maß an der Transzendenz, vor der ich stehe" (Ph. 336). (Bei KIERKEGAARD hieß es: „Der Maßstab für das Selbst ist immer: was das ist, vor dem es ein Selbst wird . . . Was für ein unendliches Gewicht aber fällt auf das Selbst, wenn es Gott zum Maßstab bekommt!" Krankheit zum Tode, 2. Abschnitt.) Die Situation einer schlechthin übertreffenden Begegnung im Transzendenzbezug der Existenz ist aber nun bei JASPERS gerade nicht erschlossen, wennschon Transzendenz als die Bedingung von Schuld *in* der Freiheit erscheint („. . . als ob ohne Transzendenz *in* der Freiheit noch Schuld sein könnte", Ph. 465). Und wohl wird die Unabhängigkeit der Transzendenz, ihr Ansich-

sein, ausdrücklich betont, wenn auch mit dem Hinweis, daß darin „negativ gedacht werden muß, was keine positive Erfüllung mehr findet" (Ph. 816). „Trotzdem ist in jeder wahren Haltung zur Transzendenz das Bewußtsein ihres Seins, das *unabhängig von mir* ist. Meine Geschichtlichkeit bringt nicht *sie* hervor, sondern mich selbst, *wie* ich ihrer inne werde" (Ph. 693). „... Denn ich ergreife existierend zwar meine Transzendenz, aber *nicht als nur die meine;* Transzendenz ist mehr als sie mir ist. Obgleich sie nur für Existenz offen wird, kann sich Existenz zu ihr nicht als zu einem nur für sie eigentlichen Sein verhalten" (Ph. 694). Jaspers wendet sich entschieden gegen jede Möglichkeit einer Identifizierung von Existenz und Transzendenz, „denn es besteht keine Identität von Existenz und Transzendenz" (Ph. 792); Transzendenz ist, „was ohne ein anderes es selbst ist. . . . Die Identifizierung der Transzendenz mit Existenz ist unvollziehbar, da Existenz sich der Gottheit gegenüber und grade nicht als diese weiß" (Ph. 730).

Indessen ist es im Denken ja immer die Frage, ob die Intention ein bloßes Gemeintsein bleibt oder ob sie im Gedachtwerden ihre konkrete Durchführung erhält, d. h. ob sie „heraus" ist, wie Hegel sagt. Und das scheint bei Jaspers nun mindestens problematisch zu sein, weil Transzendenz nicht eigentlich als ein übertreffend Begegnendes, sondern als die unbedingte Tiefe und der ansichseiende Grund der Freiheit selbst erscheint. Darum heißt es charakteristischerweise zumeist auch „meine" Transzendenz, wennschon die seinsmäßige Unterschiedenheit von Existenz und Transzendenz durchaus gewahrt sein soll. „Denn Transzendenz ist Wahrheit, die für mich als Existenz besteht, sofern ich existiere; die durch mich selbst für mich da ist, aber als das schlechthin Andere, dem ich nur offen bin, das ich nicht schaffe ..." (W. 632). Existenz wird der Transzendenz als des begründenden Anderen inne im alles Weltsein transzendierenden Zu-sich-selbst-kommen aus einem unvordenklichen Grunde. Transzendenz zeigt sich zwar als Grenze und Grund von Welt und Mensch, aber nicht eigentlich so, daß diese Grenze eingrenzt (und sich darin als wahrhaft begrenzend erweist), sondern so, daß sie für Existenz den Blick freigibt auf den tragenden Grund, also gleichsam ausgrenzt. – „Ist das Ziel unseres Lebens: offenwerden für die Weite des Umgreifenden und in ihm für die Ursprünge, damit in der Tiefe der Grund selbst für uns wirksamer werde, so ist dies Ziel in dem Maße erreichbar, als wir in der Transzendenz uns finden" (W. 112). – Dann muß aber die Frage bleiben, ob Transzendenz *so* als sie selbst (in ihrem Existenz übertreffenden Gegenübersein) oder nicht doch am Ende nur als die Unendlichkeit transzendierender Existenz in ihrem vorauszudenkenden Grunde gedacht ist[1]).

1) Siehe zu dieser kritischen Frage auch die treffenden Bemerkungen K. Barths über Jaspers und seinen Begriff der Transzendenz, in Kirchl. Dogmatik III, 2, S. 129–143, bes. 140 ff.

Da es für das Verständnis von Existenz aber nun entscheidend ist, wie die sie betreffende (und übertreffende) Grenze, d. h. wie Existenz in ihren Begegnungen verstanden wird, vermag vom Transzendenzbezug aus auch ein erhellendes Licht auf den Existenzbegriff von JASPERS zurückzufallen. JASPERS hat zwar im Aufweis der „Grenzsituationen" und des unumgänglichen „Scheiterns" das Begrenztsein der Existenz durchaus bedacht, aber doch wiederum so, daß sie als Selbstsein der ursprünglichen Freiheit ihrer selbst (im glaubenden Sichgeschenktwissen von der Transzendenz) versichert bleibt. Das heißt: in einem letzten Sinne ist Existenz im transzendenten Grunde ihrer Freiheit unbetreffbar, weil Transzendenz wohl für Dasein, nicht aber für Existenz als Krisis erscheint, sondern undialektisch als Sichschenkende *in* der Freiheit. Im Selbstsein möglicher Existenz wird demgemäß nicht eigentlich eine radikale Endlichkeit erfahren, sondern diese im glaubenden Innewerden der Transzendenz gerade überwunden, auch noch im Scheitern. „Wenn angesichts der Vergänglichkeit von allem . . . schließlich *Dasein als mögliche Existenz* eigentliches Sein nur sieht in der konkreten gegenwärtigen Wirklichkeit eigenen Selbstseins, werden auch Zerstörung und Untergang zu einem Sein, wenn sie nur frei ergriffen sind. Scheitern als das Scheitern meines Daseins nur wie zufällig erlitten, kann ergriffen werden als eigentliches Scheitern. Der Verewigungswille, statt das Scheitern zu verwerfen, scheint sein Ziel im Scheitern selbst zu finden" (Ph. 867). „Dies echte Scheitern allein, dem ich rückhaltlos und übernehmend offen bin, kann erfüllte Chiffre des Seins werden" (Ph. 869). – Diese Sätze sind gewiß keine schlechthinnige Behauptung, aber doch immerhin Aufzeigen einer wesentlichen Möglichkeit existenzieller Grunderfahrung, die, um als Möglichkeit entworfen werden zu können, eben doch bestimmte philosophische Entscheidungen (hinsichtlich des Wesensverständnisses von Existenz und Transzendenz) voraussetzt.

Die Tendenz der JASPERSschen Existenzerhellung – die wesentliche Endlichkeit menschlicher Existenz im Aufzeigen zugleich in die Bewegung einer überwindenden Seinsvergewisserung hinein „aufzuheben" – läßt sich etwa auch noch an seinem Verständnis von Geschichtlichkeit sichtbar machen. Geschichtlichkeit hat für JASPERS zwar auch den Sinn begrenzenden Bestimmtseins der Existenz in ihrer je eigenen Daseinssituation – und so handelt er über die „Grenzsituation der geschichtlichen Bestimmtheit der Existenz" (vgl. Ph. 475 ff.) – jedoch mit der entscheidenden Möglichkeit, daß *im* existenziellen, d. h. unbedingten Ergreifen dieser Begrenztheit der eigenen Situation, die Ewigkeit in der Zeit für Existenz (als ewiges Selbst) erscheint. „. . . In der geschichtlichen Bestimmtheit bin ich und ist diese nicht endgültig, sondern in der Gestalt, daß ich zeitlich werde, der ich ewig bin" (Ph. 482). Diese Formulierung steht übrigens wiederum im direkten An-

schluß an Kierkegaards Charakterisierung der ethischen Existenz, die für diesen allerdings nicht die letzte Möglichkeit des Sichverstehens in Existenz bedeuten konnte, weil sie sich auf die radikale Endlichkeit der Freiheit hin gerade noch nicht durchsichtig geworden ist. Für Jaspers hingegen, der im Grunde im Horizont der auf ihre Transzendenz sich verstehenden ethisch-religiösen Existenz verbleibt, kann dann auch „Geschichtlichkeit als Einheit von Zeit und Ewigkeit" gedacht werden (vgl. Ph. 404 f.). „Im geschichtlichen Bewußtsein bin ich mir des Vergehens als Erscheinung und des ewigen Seins in einem bewußt . . ." (Ph. 404); und noch deutlicher: „In der Geschichtlichkeit wird also mir die Doppelheit meines Seinsbewußtseins hell, das erst in der sie ausmachenden Einheit wahr ist. Ich bin nur als Zeitdasein und bin selbst nicht zeitlich. Ich weiß mich nur als Dasein in der Zeit, aber so, daß dieses Dasein mir Erscheinung meines zeitlosen Selbstseins wird" (Ph. 400). Diese Möglichkeit, „die Einheit von Zeit und Ewigkeit im Augenblick als Wirklichkeit zu vollziehen und zu erfahren, . . . erfaßt sich aus der Freiheit der Existenz" (Fr. 101).

Damit wird ein Signum der Endlichkeit menschlicher Existenz wiederum in die offene Möglichkeit der Freiheit hinein aufgehoben, die sich auch noch im Scheitern als die unbetreffbare Innerlichkeit des Selbstseins zu gewinnen vermag. Existenz ist (für Jaspers) also offenbar in sich selbst nicht als endlich anzusprechen, weil sie sich nicht vor einer sie in ihrer Freiheit selbst begrenzenden Grenze weiß, vielmehr ist sie im unbedingten Ergreifen der Endlichkeit des Daseins der unendliche Überschritt über die Endlichkeit als solche. „Der Ursprung des Umgreifenden ist nur dann rein in uns wirksam, wenn der Aufschwung aus der Endlichkeit in der Bindung an Endlichkeit, d. h. wenn die Geschichtlichkeit gewonnen wird" (W. 153; vgl. 81 ff., 898). Zuletzt wird alles – selbst das Scheitern noch – zur Probe und Möglichkeit der Freiheit, was auch nicht durch den Hinweis auf deren notwendige Bindung an (entgegenkommende) Transzendenz aufgehoben wird, weil diese nie *gegen,* sondern je nur *in* der Freiheit erscheint. „Wie Freiheit schon ist, indem ich sie erfrage, so kann auch die Möglichkeit der Transzendenz nur *in der Freiheit selbst* sein. Indem ich frei bin, erfahre ich in der Freiheit, aber nur *durch* sie, die Transzendenz" (Ph. 465)[1]).

2. Die Zwischenbestimmung: Existenzerhellung und Existenzmitteilung

Versuchen wir nun, nachdem die Dimension der existenziellen Auseinandersetzung wenigstens im Umriß und Grundzug bezeichnet worden ist, ihren

1) Vgl. zu der vorangegangenen Thematik auch den Aufsatz von Paul Ricoeur, Philosophie und Religion bei Karl Jaspers, in dem Sammelband: Karl Jaspers, 1957, S. 604 ff., der eine ganz ähnliche Richtung wie unsere Ausführungen verfolgt.

Sinn noch einmal zu erinnern. Es ging im Ansatz um die Differenz, die zwischen dem theologischen Offenbarungsverständnis und der philosophischen Transzendenzerfahrung waltet. Eine sinnvolle Erörterung dieses Gegensatzes schien uns jedoch nur so möglich, daß die unterschiedlichen Einstellungen je auf das in ihnen erschlossene Existenzverständnis hin befragt wurden. Dann zeigt sich, daß der Jaspersche Vorwurf, im Offenbarungsglauben würde die Transzendenz in der Welt zu einem Objektiven fixiert, haltlos ist bzw. die eigentliche Situation nicht trifft, sofern nämlich im Selbstverständnis des Glaubens Gottes Handeln als das schlechthin den menschlichen Möglichkeiten entnommene (transzendente) Geschehen der die schuldverfangene „Freiheit" allererst befreienden Zuwendung Gottes verstanden wird. „*So* befreit die vergebende Gnade Gottes den Menschen von sich selbst (zu sich selbst), von seiner Vergangenheit, von dem, was er selbst aus sich gemacht hat" (Bultmann, Gl u V II, 141; vgl. 74 und KuM. I, 42). In dieser absoluten Grenzsituation der Freiheit zeigt sich die Angewiesenheit auf Transzendenz dergestalt, daß ihr gar nicht mehr vom Erscheinen der Transzendenz *in* der Freiheit her entsprochen werden kann, sondern je nur im glaubenden Bezug auf das die Freiheit selbst mitteilende Wort, dem dann allerdings auch eine übertreffende und absolute Verbindlichkeit des Anspruches eignet. Bei Jaspers hingegen erscheint Transzendenz als der unendliche Grund der Freiheit und diese selbst als letztlich unbetreffbar, weil sie nicht in einer letzten Begrenzung ihrer selbst erfahren wird. Und darum geht es Jaspers auch nicht eigentlich um die Herausstellung der „geschichtlichen Objektivität" der Transzendenz *als* eines übertreffend Begegnenden, sondern um die unfixierbare Dialektik ihres Erscheinens und Sichentziehens in den Chiffren des Seins, auf daß sich Existenz in unvertretbar eigener Weise im transzendenten Grunde ihrer Freiheit zu finden vermag. Diese vorbedachte Zuordnung von Existenz und Transzendenz dürfte aber in der kritischen Unterscheidung von der christlichen Existenzmitteilung aus fraglich werden und letztlich als ein Verhältnis innerhalb der „Immanenz" (der humanen Möglichkeiten) verstanden werden müssen, etwa in dem Sinne, in dem Kierkegaard die „Religiosität A" als die „Dialektik der Verinnerlichung" bestimmt (s. Abschließ. unwissenschaftl. Nachschrift, Schrempff, Bd. 7, S. 238).

Hinsichtlich der methodischen Struktur läßt sich diese Differenz vielleicht am besten durch die Unterscheidung von „Existenzerhellung" und „Existenzmitteilung" treffen, zumal mit diesen Begriffen zugleich die philosophische Dimension mitbenannt, und also das Ganze unserer Thematik bezeichnet wird. Der Begriff der Existenzmitteilung stammt bekanntlich von Kierkegaard und diente ihm zur Unterscheidung des Christlichen von der Spekulation. („Das Christentum ist nun keine Lehre, sondern drückt

einen Existenzwiderspruch aus und ist eine Existenzmitteilung." A. a. O. SCHREMPFF, Bd. 7, S. 74; vgl. auch die Anmerkungen S. 74 und 66 und S. 244 f., 286.)

Unsere Beziehung auf den KIERKEGAARDschen Begriff der Existenzmitteilung ist hier jedoch nur indirekt, zumal ja nicht gemeint sein kann, daß JASPERS von dieser Unterscheidung her nun einfach den Ort der Spekulation innehabe, wenngleich er in seiner Metaphysik der Seins-Chiffren das spekulative Interesse verwandelt angeeignet hat; vielmehr geht es in jener Differenz von Existenzerhellung und Existenzmitteilung um eine Unterscheidung *innerhalb* der gegen die traditionelle Spekulation abgesetzten Existenzfrage.

Versuchen wir zunächst, die unterschiedliche Bedeutung der Begriffe zu exponieren. In der Existenz*erhellung* (als eines philosophischen Geschehens) geht es darum, Existenz als den freien Ursprung des Selbstseins im Dasein zu erwecken, indem die Grundmöglichkeit der Freiheit von einem transzendierend-appellierenden Denken *erhellt*, und d. h. zur individuell eigenen und konkreten Vergewisserung gebracht werden soll. Das ist die Grundintention im Aufweis der wesentlichen Aspekte, Situationen und Möglichkeiten der Existenz. In alledem kann die Bewegung des Erhellens nur heranführen an das, was der Einzelne je als *seine* Möglichkeit zu verstehen vermag und als *sein* konkretes Selbstsein aus einem unableitbaren Glauben ergreift. In der Existenzerhellung erkennt sich ein jeder nur „durch ein Übersetzen in eigene Wirklichkeit, als grade dieser Einzelne" (Ph. 27); „ein jeder faßt nur, was er als Möglichkeit durch sich selbst ist" (Ph. V). Damit ist nun auch für das Wesen der existenziellen Wahrheit eine geschichtliche und individuelle Faktizität behauptet, hinter die der Einzelne nicht zurück, die er nur je selbst sein kann. Der unergründliche Glaube, woraus der Existierende lebt, ist nicht noch einmal zu entscheiden, sondern je nur zu erhellen. Die philosophische Existenzerhellung kann nur erhellen, was mögliche Existenz als der „dunkle Ursprung" je schon ist und von sich selbst her sein kann.

Demgegenüber ist im Begriffe der Existenz*mitteilung* offenbar eine andere Beziehung von Wahrheit auf Existenz gedacht; denn hier ist im Unterschied von der Existenzerhellung die Struktur eines dialogischen Geschehens als die eigentliche Sinnmitte des Phänomens erkenntlich[1]). Wo Existenz *mitgeteilt* und d. h. doch als Möglichkeit bzw. in ihrer eigentlichen Möglichkeit allererst vermittelt werden soll, ist ein *Verhältnis* gesetzt, von dem her sich das Geschehen der Existenz-mitteilung erst in seinem Sinn erschließt. Und zwar

1) Wir betrachten den Begriff hier nur auf seine phänomenale Sinnstruktur hin und lassen das spezielle Problem der Mitteilung (Existenz betreffender Aussagen), das natürlich auch in der Existenzerhellung eine Rolle spielt, beiseite.

so, daß dieses Geschehen *als* eine dialogische Beziehung gegenwärtig ist, darin die Angewiesenheit des einen auf die schlechthin entscheidende Zuwendung des anderen (seines Gegenübers) den Mitteilungssinn dieser existenziellen Situation ausmacht. In welcher Weise sich das Geschehen einer solchen Existenzmitteilung konkret gestaltet, bestimmt sich also aus der besonderen Grenzsituation, in der das Sein-können der Existenz radikal in Frage gestellt und ihre Angewiesenheit auf die Mitteilung von Seinsmöglichkeit erschlossen ist. Wollte man nun die kommunikative Situation der Existenzerhellung – nämlich daß der eine dem anderen zum (sokratischen) Anstoß der ewigen Selbsterinnerung wird – auch noch unter der Struktur der Existenzmitteilung befassen, so würde der spezifische Unterschied gerade eingeebnet, und Jaspers hat die Unterscheidung auch durchaus aufrechterhalten (Fr. 83). Denn wo von Existenz-mitteilung im eigentlichen Sinne die Rede ist, geschieht eine Begegnung, in der dem Betroffenen allererst die Bedingung seines Seinkönnens – nicht in dieser oder jener Beziehung, sondern im Grunde – von einem übertreffenden Gegenüber her mitgeteilt wird. Es handelt sich also in der Tat um den von Kierkegaard aufgezeigten Unterschied sokratisch-philosophischer und christlich-theologischer „Mitteilung" (vgl. Philosophische Brocken).

Bultmann steht nun aber nicht nur in Analogie zu Kierkegaard (Fr. 36), sondern hat dessen Bestimmung des Christentums als einer Existenzmitteilung entschieden übernommen und ebenso entschieden die Konsequenzen für die theologische „Lehre" daraus gezogen; denn die existenziale Interpretation, als welche sich die Entmythologisierung vollzieht, hat gerade zur Intention, die christliche Verkündigung als die eigentliche Möglichkeit existenziellen Selbstverständnisses auszulegen, und zwar so, daß ihr Charakter als einer Existenz-mitteilung deutlich heraustritt. Nämlich: „Daß mir die Bibel nicht nur, wie andere Dokumente der Geschichte, eine Möglichkeit, meine Existenz zu verstehen, *zeigt*, für die ich mich entscheiden oder die ich abweisen kann, sondern daß sie darüber hinaus zu dem mich persönlich anredenden Worte wird, das mir Existenz *schenkt* . . ." (KuM. II, 191; vgl. 203 und Theol. 591).

Erst hier – im Geschehen einer die menschlichen Möglichkeiten schlechthin überholenden Existenz-mitteilung – wird eigentliche Transzendenz erschlossen, weil die Zuwendung eines übertreffenden Gegenübers erfahren wird. Die Existenzerhellung bleibt demgegenüber im Bereiche der „immanenten Transzendenz" (Ph. 30, 792 f.), d. h. der Wesensmöglichkeiten transzendierender Existenz selbst. So muß die Situation von der Theologie aus jedenfalls verstanden werden, und dies vor allem deshalb, weil im Horizonte der Existenzerhellung offenbar über die Grundmöglichkeiten des Transzendenzgeschehens und die Fraglichkeit der Existenz mindestens

negativ entschieden ist, so daß für das Geschehen der christlichen Existenzmitteilung kein Raum mehr bleibt (was man von HEIDEGGERS Existenzialontologie eben nicht einfach behaupten kann). Diese verschließende Bewegung der philosophischen Existenzerhellung gegenüber der Existenzmöglichkeit des christlichen Glaubens gründet aber darin, daß der Horizont der existenziellen Möglichkeiten kritisch beschränkt ist auf das, was Existenz aus sich selbst her je schon ist und sein kann. Nur deshalb kann sie sich als Existenz-*erhellung* (in der Vergewisserung ewigen Seins) genügen und meint sie der Frage nach Existenz-*mitteilung* – die nur einer radikalen Fraglichkeit der Existenz entspringen kann – enthoben zu sein. Wie es unter diesem Aspekt um die behauptete „grenzenlose Offenheit" der Philosophie des Umgreifenden steht, wird später noch zu fragen sein.

Nun sind aber im Rahmen der aufgezeigten grundsätzlichen Differenz und der zugrunde liegenden existenziellen Position ganz gewiß auch Gemeinsamkeiten zwischen JASPERS und BULTMANN festzustellen und z. T. ja auch schon zutage getreten. So wird gerade BULTMANN manche Züge der philosophisch kritischen Strukturbestimmung existenziellen Glaubens auch für die theologische Auslegung christlicher Existenx als gültig bejahen können.

Vor allem ist im Existenzbegriff – um hier nur das Wesentlichste zu nennen – auch für BULTMANN der hermeneutische Ort der theologischen Aussage gegeben, im Sinne des Grundsatzes: „von Gottes Handeln reden, heißt zugleich von meiner Existenz reden" (KuM II, 196, gesperrt; vgl. GluV. I, 28, 117 f.). Gott ist nicht als ein höchstes Seiendes zu objektivieren und überhaupt nicht in irgendeiner Gegenständlichkeit angemessen zu denken, denn er ist die „unsere Existenz bestimmende Wirklichkeit" (GluV. I, 32). Auch für BULTMANN gilt JASPERS' Satz: „Gott ist (gewiß) nicht als Wissensinhalt, sondern nur als Gegenwärtigkeit (als Offenbarwerden) für Existenz" (E. 44). Denn das Ansichsein Gottes in seiner Offenbarung *ist* je nur *im* übertreffenden Bezug auf Existenz und nicht als ein beziehungslos in sich Wesendes. Dieses Verständnis ist aber bereits aus der Existenzdialektik erhoben, sofern der Mensch als geschichtlich existierender sich selbst gleichermaßen „unverfügbar" ist, d. h. nicht objektivierend aus seiner eigenen Existenz heraus springen kann, weil er seine Situation je selbst und d. h. in objektiver Ungesichertheit zu bestehen hat. Weil Gott und Existenz nie gegenständliche und im Wissen umgreifbare Gegebenheiten sind, kann das Offenbarsein Gottes auch je nur in der Geschichtlichkeit des Glaubens als eines existenziellen Selbstverständnisses erkannt und d. h. anerkannt werden. „Der Offenbarer wird nur erkannt, indem der Mensch sich selbst durchsichtig wird; Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis vollziehen sich in Einem" (BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 11. Aufl., S. 138).

Dabei versteht Bultmann unter „*Geschichtlichkeit* des menschlichen Seins dieses, daß sein Sein ein *Sein-können* ist. D. h. daß das Sein des Menschen seiner Verfügung entnommen ist, jeweils in den konkreten Situationen des Lebens auf dem Spiele steht, durch Entscheidungen geht, in denen der Mensch nicht je etwas für sich wählt, sondern sich selbst als seine Möglichkeit wählt" (GluV. I, 118). Dieses existenzielle Sein geschichtlicher Existenz ist schlechthin verschieden von einem gegenständlich faßbaren Vorhandensein in der Welt, weil es vom Existierenden je noch entschieden wird und der Sinnfraglichkeit nie entnommen ist.

Diese fundamentale ontologische Unterscheidung war uns aber auch bei Jaspers begegnet – als die von Weltdasein und Existenz bzw. Seinsbestand und Sein als Freiheit – und stellt offenbar einen wesentlichen existenzphilosophischen Grundsatz dar[1]). So begegnet er ja auch bei Sartre im Unterschied des en soi und pour soi und bei Heidegger in der Unterscheidung existierenden Daseins von „vorhandenem" Seienden (SuZ. 44 f.).

Und auf diesem Boden zeigt sich nun eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Bultmann und Jaspers, nämlich hinsichtlich der Sinnbestimmung philosophischen und theologischen Denkens bzw. hinsichtlich des spezifischen Wahrheitssinnes Existenz meinender Aussagen (die sich aus beider Richtung auf die existenzielle Situation selbst ergibt). Will die Existenzerhellung von Jaspers – in Möglichkeiten appellierend – mögliche Existenz zu ihrer eigenen Geschichtlichkeit erwecken und zur Vergewisserung der Transzendenz bringen, so bewegt Bultmann in der theologischen Existenzmitteilung eine formal ähnliche Thematik. Denn zwar „weiß" die Theologie auf Grund der Offenbarung um Gottes Handeln mit dem Menschen, aber sie weiß eben auch, daß dieses Wissen allererst im gläubigen Existieren in seine existenziell betreffende und als solche zu verantwortende Wahrheit kommt, weil nur der Glaube als das die Existenz in ihren Begegnungen und Geschicken führende existenzielle Selbstverständnis die Wirklichkeit Gottes wahr-nimmt. Will die Theologie also von Gott selbst als der die Gegen-wart der Existenz bestimmenden Wirklichkeit reden (und nicht lediglich vom Gottes*begriff*), dann muß sie begreifen, daß ihr Reden einer Dialektik unterliegt, „deren Wahrheitsgedanke nicht bestimmt ist durch den Begriff der Satzwahrheit, sondern durch den der Wirklichkeit", d. h. der Geschichtlichkeit der durch Gott bestimmten Existenz. „Ein theologischer Satz ist also nicht um deswillen wahr, weil er einen zeitlos gültigen Gehalt ausspricht, sondern er ist dann wahr, wenn er die Antwort gibt auf die Frage der je-

1) Vgl. hierzu – wie für die ontologische Dimension der Theologie Bultmanns überhaupt – die ausgezeichnete Untersuchung von H. Ott, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, 1955, etwa S. 17, 27.

weiligen konkreten Situation, zu der er, der Satz selbst, als ausgesprochener, gehört" (GluV. I, 116). Der theologische Gedanke hat demnach (ebenso wie das existenzerhellende Philosophieren) seine Wahrheit nicht schon in seinem Gedachtsein selbst, so richtig das sein mag, vielmehr ist er mitteilend und eröffnend auf die Selbstmöglichkeit der Existenz bezogen, jedoch so, daß er deren Selbstverständnis aus dem verbindlichen Anspruch der Kerygmas heraus entfaltet und im Horizonte der Geschichtlichkeit der Existenz auslegt. Ist aber das gedanklich-reflektierte Wissen um Wesen und Sinn möglicher Existenz vor Gott – d. h. in der Erhelltheit durch sein Wort, in dem er sich als mein Gott verspricht – nicht schon das existenzielle In-sein in dieser Wahrheit, welches sich nur in den konkreten Entscheidungen zeitlichen Existierens vollzieht, dann muß jenes Wissen um die Wahrheit vom existenziell verstehenden Wahrsein unterschieden werden. Und eben in dieser Struktur liegt der Grund für die Unterscheidung von „existenzialem Wissen" und „existenziellem Verstehen".

Existenziales Wissen (oder auch: Verstehen) ist als eine Reflexionsbestimmung vom ursprünglich die geschichtliche Situation entscheidenden existenziellen Verstehen zu unterscheiden, und zwar gerade aus der Sorge um die Entschiedenheit des je eigenen Existierens selbst; denn Existenz *wird* erst, als was sie sich im formalen Voraus-wissen ihres Sinnes und ihrer Grundsituation (gerade auch des Vor-Gott-seins) schon weiß bzw. wissen kann, wenngleich dieses Grundwissen seinerseits auch wieder der Bewährung und Kritik durch die Bewegung des Existierens ausgesetzt ist. So unterscheidet auch Jaspers das „allgemeine Transzendieren philosophischer Mitteilung" vom „ursprünglichen Transzendieren, das sich nur verwirklicht als Sein meiner selbst in meiner Geschichtlichkeit" (Ph. 40).

Nun ist aber gerade hinsichtlich der von Bultmann (im Anschluß an Heidegger) vollzogenen Unterscheidung existenzialen und existenziellen Verstehens ein entschiedener Widerspruch von Jaspers laut geworden, so daß wir uns mit der Feststellung einer hier waltenden Gemeinsamkeit zunächst im ausdrücklichen Gegensatz zu Jaspers' eigener Meinung befinden. So sagt er, daß durch jene Unterscheidung „der philosophischen Unechtheit wieder Einlaß gewährt wird, weil existenziale Analyse wissenschaftlich vergegenständliche, was nur existenziell einen Sinn haben kann (vgl. Fr. 13 ff., 31) und setzt *dagegen* seine Unterscheidung transzendentaler und existenzieller Erhellung (s. Fr. 97 ff.).

Aus dem Grunde dieser Entgegensetzung greift Jaspers dann weiter Bultmanns hermeneutisches Prinzip der „existenzialen Interpretation" an, da dieses ja in der Tat auf jene Unterscheidung bezogen ist.

Indessen liegt dem Jaspersschen Widerspruch ein weitgehendes Mißverständnis der bezeichneten Unterscheidung wie überhaupt der Existenzial-

ontologie Heideggers (in „Sein und Zeit") und damit der philosophischen Voraussetzungen Bultmanns zugrunde, so daß er den Blick für die sachliche Gemeinsamkeit fast gänzlich verliert. Wenngleich wir nun nicht behaupten wollen, daß zwischen Jaspers und Bultmann (bzw. Heidegger) im Raume dieser philosophischen Thematik eine einfache und letztliche Übereinstimmung vorliegt – die Differenzen werden zu behandeln sein –, so kommt es doch gerade hier zunächst auf die Beseitigung von Mißverständnissen an, zumal mit diesen Fragen der philosophische Grundbereich der Auseinandersetzung betreten wird. Wir können im Folgenden allerdings nur die Grundzüge dieser von Kierkegaard herkünftigen philosophischen Problematik – von Denken und Sein im Horizont der Existenzfrage – angeben.

3. Das philosophische Problem: Transzendentale und existenzielle Erhellung in Unterscheidung und Zusammenhang

Jaspers hält diese Unterscheidung für eine fundamentale philosophische Notwendigkeit. Er sagt: „Es ist ein radikaler Unterschied zwischen der Erhellung der Grundformen des Seins, als das wir uns finden, und dem durch Erhellung von Möglichkeiten an mögliche Existenz appellierenden Denkens" (Fr. 98), oder konkreter: „Es ist ein radikaler Unterschied, ob ich die Formen des Gegenständlichen, die Formen der Daseinsbezüge zur Umwelt, die unumgänglichen Formen möglicher Existenz (Kategorien der Freiheit) erhelle oder ob ich von der Nichtigkeit des Menschen, dem Sichgeschenktwerden, dem eingeborenen Adel spreche" (Fr. 97).

Diese Unterscheidung bezeichnet die Grundmöglichkeiten der Bewegung des Philosophierens, nämlich 1. „der philosophischen Logik in den Denkoperationen, die die Seinsweisen nach ihrer Form vergegenwärtigen . . ." und des „konkreten Philosophierens, d. h. der Entfaltung bestimmter weltlicher, existenzieller, metaphysischer Gehalte" (VuE. 28) und bezeichnet im wesentlichen den Zusammenhang der philosophischen Hauptwerke von Jaspers („Philosophie" und „Von der Wahrheit"). Der transzendentalen Erhellung philosophischer Logik geht es dabei um die „Erhellung und kritische Begrenzung all unserer Wissens- und Glaubensweisen" (Fr. 15), d. h. der „universalen Gegebenheitsformen" (Fr. 109), „in denen sich philosophische Gehalte erst täuschungslos bewähren können" (V.u.E. 28). Solche transzendentallogischen Aufweisungen stehen hinsichtlich ihres Einsichtscharakters und des Anspruches auf Allgemeingültigkeit in Analogie zu wissenschaftlicher Erkenntnis, wenngleich sie nur für ein transzendierendes Denken Evidenz gewinnen. Existenzielle Erhellungen hingegen betreffen unbedingte Glaubensmöglichkeiten existenziellen Selbstverständnisses und

können als solche keine einsichtige Allgemeinheit gewinnen, weil sie der je eigen-geschichtlich vorausgegebene und letztlich undurchschaubare Grund des Sichverstehens und Entscheidens sind (vgl. dazu Abschnitt I, 3 dieser Abhandlung).

Nun ist die von JASPERS getroffene Unterscheidung für ein existenzphilosophisches Denken in der Tat von hoher Bedeutung, sofern im Trennen der Wissensweisen der Ort hell wird, an dem Existenz je nur als sie selbst und in verantwortlicher Entscheidung zu verstehen vermag, worauf es für sie im Existieren als dem Ort ihrer Selbstwirklichkeit ankommt. Und es muß auch anerkannt werden, daß JASPERS das seit KIERKEGAARD gestellte Problem des Verhältnisses von Denken und Existieren (als „Sich selbst in Existenz verstehen") und des Mitteilungs- und Verständnissinnes existenzphilosophischer Aussagen eindringlich bedacht und um wesentliche Schritte vorangebracht hat.

Verwunderlich ist es nur, daß er nun gerade von dieser seiner Unterscheidung transzendentaler und existenzieller Erhellung her gegen die von BULTMANN (im Anschluß an HEIDEGGER) vollzogene und festgehaltene Differenz von existenzialem und existenziellem Verstehen polemisiert und die thematisch-formale Analogie beider Unterscheidungen offenbar gänzlich übersieht. Daß die BULTMANNsche Unterscheidung von HEIDEGGER stammt – was JASPERS nicht genau weiß (vgl. Fr. 13) –, ist überhaupt keine Frage (vgl. SuZ. 12, 135, 191, 248, 266, 298, 312). Der Grund dieses Unverständnisses liegt nun darin, daß JASPERS die Existenzialphilosophie HEIDEGGERS in den ihr thematisch völlig unangemessenen Horizont seiner Existenzerhellung rückt, anstatt sie aus ihrer transzendentalen Fragestellung nach dem Sinn von Sein und deren Rückwendung in die Frage nach der inneren Möglichkeit seinsverstehenden Daseins zu begreifen und sie also in Analogie zu seiner eigenen transzendentalen Erhellung in der Philosophie des Umgreifenden zu sehen. Denn die Hermeneutik existierenden Daseins (im Sinne HEIDEGGERS)[1]) läßt die Thematik einer Existenzerhellung – als des Aufzeigens von Möglichkeiten existenziellen Selbstverständnisses – ausdrücklich beiseite, indem sie die darin verborgenen Fragen methodisch eine

1) Hinsichtlich des Daseinsbegriffes besteht eine wesentliche Differenz zwischen JASPERS und HEIDEGGER. Denn Dasein (als Seinsweise im Sinne von JASPERS) ist in strenger Unterscheidung von der Existenzmöglichkeit gerade durch das allgemeine Seinsmoment der „Vorhandenheit" bestimmt, während HEIDEGGER dies aus seinem einheitlichen Entwurf (menschlichen) „existierenden Daseins" eigens heraushält. Der JASPERSsche Existenzbegriff dürfte am ehesten mit HEIDEGGERS Begriff der Eigentlichkeit des Daseins in Parallele stehen. – Zum Daseinsbegriff von JASPERS vgl. I, 2 dieses Aufsatzes und TH. RÄBER, Das Dasein in der „Philosophie" von K. Jaspers, Bern 1955 (siehe hierzu in diesem Heft S. 189 ff.).

existenzialen Anthropologie (s. SuZ. 194, 301) und existenziell der Fraglichkeit faktischer Existenz selbst zuweist (SuZ. 12).

„Die faktischen existenziellen Möglichkeiten in ihren Hauptzügen und Zusammenhängen darzustellen und nach ihrer existenzialen Struktur zu interpretieren, fällt in den Aufgabenkreis der thematischen existenzialen Anthropologie" (301; auf S. 194 wird von einer „konkreten Anthropologie" gesprochen). „In der Richtung dieser Problematik" verweist Heidegger übrigens auf die „Psychologie der Weltanschauungen" von Jaspers und die Bedeutung der Grenzsituationen (301 f.).

Nun vollzieht Heidegger aber nicht nur diese thematische Abgrenzung, sondern er sucht die existenziale Analytik von dem in ihren Aufweisungen immer auch mitanklingenden Anspruch existenzieller Verbindlichkeit eigens freizuhalten, um ihre Formalität zu wahren. Dazu etwa SuZ. 248: „Daß in einer existenzialen Analyse des Todes existenzielle Möglichkeiten des Seins zum Tode mit anklingen, liegt im Wesen aller ontologischen Untersuchung. Um so ausdrücklicher muß mit der existenzialen Begriffsbestimmung die existenzielle Unverbindlichkeit zusammengehen . . ." Was Jaspers appellierend zu erreichen sucht und als den eigentlichen Sinn seiner Philosophie als Existenzerhellung versteht, läßt Heidegger aus seinem direkten Vorhaben heraus, um es (neben der methodischen Verweisung) letztlich der Verantwortlichkeit des Existierenden selbst zu überlassen. „Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das hierbei führende Verständnis seiner selbst nennen wir das *existenzielle*" (SuZ. 12).

Der existenzialen Analytik selber geht es – im Zuge der Seinsfrage – einzig um den formal-ontologischen Entwurf der Seinsverfassung existierenden Daseins aus der Mitte seines Verstehendseins oder um es in Annäherung an Jaspers zu formulieren: es geht um die transzendentale Aufhellung der Wesenstruktur der endlichen Freiheit, die als solche aber nur ist im faktischen Existieren. Die hermeneutische Auslegung existierenden Daseins hinsichtlich der ontologischen Grundstruktur seines Seins (als eines Seinkönnens!) bedarf nun allerdings der Eröffnung eines Zuganges zu diesem Seienden, das eben nicht in der Weise eines vorhandenen Seinsbestandes *ist*. Diesen Zugang findet Heidegger darin, daß Dasein im Grunde seiner selbst als seinsverstehendes (und sich-selbstverstehendes) *da-ist*, d. h. immer schon in einer ursprünglichen Erschlossenheit seiner selbst existiert, die es nun auf die darin sich zeigende Seinsverfassung hin auszulegen gilt, und zwar in „apriorisch-ontologischer" Formalisierung (vgl. SuZ. 199). „Die formale Anzeige der Existenzidee war geleitet von dem im Dasein selbst liegenden Seinsverständnis. Ohne jede ontologische Durchsichtigkeit enthüllt es doch:

das Seiende, das wir Dasein nennen, bin ich je selbst, und zwar als Sein-können, dem es darum geht, dieses Seiende zu sein. ... Die angesetzte Existenzidee ist die existenziell unverbindliche Vorzeichnung der formalen Struktur des Daseinsverständnisses überhaupt" (SuZ. 313). Im Zuge der Frage nach der Ganzheit des Daseins deckt HEIDEGGER dann die Grundstruktur der Sorge auf und als deren Sinn die Zeitlichkeit. (Diese konkreten Zusammenhänge können wir aber hier nicht weiter verfolgen.)

Die phänomenologische Ontologie HEIDEGGERS (wie sie in „Sein und Zeit" vollzogen wurde) hat also als Fundamentalontologie im Ansatz transzendentalen Charakter, sofern sie die dem faktischen Existieren ontologisch zugrunde liegende Seinsverfassung (letztlich die Zeitlichkeit) als den allgemeinen Seinshorizont auslegt, innerhalb dessen verstehendes Existieren konkret geschieht und Sein versteht. Sie will als solche durchaus – wie JASPERS es von seiner transzendentalen Erhellung behauptet – „kritisch neutral sein (und) nichts vorwegnehmen bezüglich der Gehalte" (Fr. 33); wenngleich darin die philosophisch notwendige Eröffnung der ontologischen Horizonte vollzogen wird, innerhalb deren die mögliche existenzielle Intention der Philosophie überhaupt erst angemessen zum Zuge kommen kann, sofern sie ja wissen muß, *woraufhin* sie eigentlich spricht. So sagt JASPERS selbst mit Recht: „Nun ist der Versuch umfassender Erhellung der Grundformen zugleich die Orientierung in dem Raum, in dem durch Existenzerhellung das andere philosophisch gehaltvolle Denken stattfinden kann, das nicht selber diese Orientierung vermehrt, sondern durch seine Bewegung mögliche Existenz erweckt" (Fr. 98).

Läßt sich also im Raume der transzendentalen Problematik in der Unterscheidung von der existenziellen durchaus eine formale thematische Analogie zwischen der Existenzialphilosophie und der Philosophie des Umgreifenden feststellen, so bleiben doch fundamentale Differenzen in der Durchführung jener Thematik, und zwar auf Grund des differenten Seinsentwurfs. Wir können uns den darin verborgenen Problemen hier jedoch nicht weiter zuwenden, sondern erörtern nur noch den sachlichen Einwand von JASPERS gegen die spezielle Möglichkeit einer Existenzialontologie als Existenz-Analyse und die ihn dabei leitenden Voraussetzungen, um dann auf die Verhältnisfrage zur Theologie zurückzukommen.

JASPERS formuliert: „Existenzialien vergegenständlichen, was nur in Signen Hinweis sein kann" (Fr. 13); Existenz wird als ontologisch Wißbares zu einem Vorhandenen (vgl. Allg. Psychopathologie, 4. Aufl. 1946, S. 649) und Existenzialontologie hebt als Lehre vom Wesen der Existenz den alles Wissen übersteigenden Ernst des Existierens auf und ist darum philosophisch verkehrt. Sämtliche Aussagen treffen BULTMANN und HEIDEGGER nicht, weil sie zu kurz reichen, nämlich in den Raum einer thematischen Existenz-

erhellung (worin sie durchaus ihre Berechtigung haben). Zwar kann man die Existenzialontologie eine „Lehre" vom seinsmäßigen Wesen der Existenz nennen, aber doch nur so, daß sie *im* Aufzeigen der Existenzialien (wie: Existenzialität-Seinkönnen, Jemeinigkeit, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, Geschichtlichkeit usw.) dem so bestimmten existierenden Dasein den Blick auf das unvertretbare existenzielle Sich-entscheiden gerade freigibt. So sagt Bultmann: die philosophische Existenz-Analyse „stellt also die Frage nach dem Sinn von Existenz nicht als existenzielle Frage, sondern fragt in existenzialer Analyse, was Existenz überhaupt meine, und weiß, daß die existenzielle Frage nur im Existieren selbst beantwortet werden kann" (KuM. II, 192). Denn Existenz besagt ja in formaler Anzeige: „das Dasein *ist* als verstehendes Seinkönnen, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das Seiende, dergestalt seiend bin ich je selbst" (SuZ. 231). Das Dasein ist aber „je nur *existierend* sein Selbst . . ." (SuZ. 117), da es im Grunde seiner selbst ein Sein-können ist. Damit ist Dasein in einer ontologisch bestimmten Weise von einem (gegenständlich faßbaren) „Vorhandensein" aufs strengste unterschieden, und das nicht nur als These, sondern in der konkreten Durchführung der existenzialen Interpretation. Denn diese weiß: „das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene Eigenschaften eines so und so ‚aussehenden' vorhandenen Seienden' sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das" (SuZ. 42, vgl. auch 133). Das bedeutet nun aber: in der existenzialen Auslegung seiner Seinsstrukturen wird existierendes Dasein gerade nicht wie ein gegenständlich Seiendes auf an ihm vorfindbare Gegebenheiten hin bestimmt, vielmehr wird im Gegenteil das transzendentale Wesen seiner endlichen Freiheit – als „geworfener Entwurf", „faktisches Seinkönnen" – aufgehellt. Existenzialien sind nicht vergegenständlichende kategoriale Bestimmungen eines Seienden in seinem Bestande, sondern Strukturbegriffe, die den Möglichkeitshorizont des Daseins aus seinem transzendentalen Grundzug her auslegen und auf das konkrete Selbstverständnis hin eröffnen. Das dürfte doch wohl dem entsprechen, was Jaspers selbst hinsichtlich der transzendentalen Erhellung der „unumgänglichen Formen möglicher Existenz" als „Kategorien der Freiheit" bezeichnet (Fr. 97; vgl. Ph. 307 ff. die Ausführungen über „Existenzbegriffe" und ein „formales Schema der Existenz").

Indessen würde Jaspers trotz dieser sachlichen Beziehung noch nicht vom Vorwurf der Vergegenständlichung von Existenz in der Existenzialphilosophie ablassen, weil sich für ihn der Begriff der Vergegenständlichung (zum Vorhandenen) nicht eigentlich auf die ontologische Bestimmung eines jeweiligen Seienden, sondern auf die spezifische Gestalt des Wissens von ihm bezieht (obwohl beides natürlich in Korrelation steht). Denn: „Je mehr

in der Ontologie nicht die Methode erhellenden Spiegelns, appellierenden Eindringens in die Freiheit, begrifflich unfixierbaren Schwebens im Gedankenvollzug, ‚ironischen' Kreisens, sondern das Aufzeigen, Darstellen, Strukturieren herrscht, desto mehr wird sie Lehre vom Vorhandenen" (Allg. Psychopathologie, 649). Und in der Tat unterscheiden sich HEIDEGGER und JASPERS in diesem Punkte wesentlich. HEIDEGGER geht es in Sein und Zeit um den „einigenden" Sinn von Sein und die „ganzheitliche" Auslegung des Seins des Daseins[1]); JASPERS hingegen ist das Sein im Ansatz schon „gespalten" und Existenz als ungegenständlicher Ursprung der Freiheit nur in „Signen" erreichbar, und weil es JASPERS letztlich ständig um die Vergewisserung der Freiheit zu tun ist, darf sich das philosophische „Wissen" nie zum Gesamtentwurf des Menschseins oder gar des Seins im ganzen verfestigen, sondern es muß gerade im Zerbrechen solcher Totalentwürfe der Freiheit Raum schaffen.

Nun ist es zwar gänzlich verfehlt, HEIDEGGERS existenziale Analyse des Daseins als einen „Totalentwurf des Menschseins" (wohl gar im Sinne einer geschlossenen „Weltanschauung") zu bezeichnen, weil darin der formal-ontologische Charakter der existenzialen Daseinsauslegung (und ihre Abhebung von einer existenziellen) verkannt ist, aber dennoch zeigt sich in der Möglichkeit einer solchen Charakterisierung ihre eigentliche Tendenz, das vermeintlich gegenständliche Ganze eines philosophischen Wissens zu destruieren, um der Existenz zu ihrer im Nichtwissen entspringenden Freiheit zu verhelfen.

Diese Gegenstellung hat aber ihren Grund im Gesamtgefüge der JASPERSschen Philosophie und vor allem im leitenden Begriff spezifisch philosophischer Einsicht. Denn für die Struktur beider ist es entscheidend, daß sie (negativ) grundlegend durch das Verhältnis zur Wissenschaft bestimmt sind, sofern JASPERS sich aus deren zwingender Erkenntnis den positiven Begriff des „Wissens" vorgeben läßt, demgegenüber dann die philosophische Einsicht nur noch negativ abzugrenzen und in die grundlegende Entscheidung des transzendierenden Durchbruchs durch alles gegenständliche Weltsein und Weltwissen zu verlegen ist. JASPERS ist vom „Faktum" der Wissenschaft und ihres allgemein gültigen Wissens so bestimmt, daß sich die Philosophie nur noch als transzendierende Weltanschauung – das Ungegenständliche von Existenz und Transzendenz vergewissernd – anschließen kann und auch als transzendentale Erhellung den spezifischen Entwurfscharakter wissenschaftlichen Weltverständnisses als solchen nicht ontologisch-kritisch befragt, sondern ihn lediglich auf den Sinn partikularer Seinserkenntnis einschränkt.

1) Vgl. hierzu den sehr instruktiven Aufsatz von W. SCHULZ, Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Heideggers, Philos. Rundschau, Jg. 1, 1953/54, S. 65–93 und 211–232, insbesondere S. 73 ff.

Damit sind aber die Möglichkeiten philosophischer Einsicht und der Charakter der ihnen zukommenden Gewißheit von einer äußeren Instanz her bestimmt und begrenzt und also nicht genuin gewonnen. An dem so orientierten Begriff des Wissens bemißt sich für JASPERS nun auch der Sinn von Gegenständlichkeit, sofern alles Wißbare eo ipso ein gegenständlich Bestimmtes ist (vgl. Ph. 79), und dementsprechend das Ungegenständliche (d. i. Unbedingte) der Wißbarkeit entzogen sein und bleiben muß.

Mit dieser Korrelation von Wissen und Gegenständlichkeit und der Alternative des bloßen Vergewisserns des ungegenständlich Unbedingten (von Freiheit und Transzendenz) wird aber die Möglichkeit philosophischer Einsicht und Darstellung zweifellos verkürzt, wenngleich sie im Bereich einer thematischen Existenzerhellung ihren berechtigten Ort haben mag. Denn die phänomenologische Hermeneutik des Daseins etwa vermag dessen Seinsverfassung (als ein existierendes Seinkönnen) ontologisch sehr wohl durchsichtig zu machen und darin auch den Ort des je nur existenziell Entscheidbaren zu erhellen, ohne die Existenz zum vorhandenen Bestand zu vergegenständlichen oder sich als einsichtiges Denken preisgeben zu müssen. Sie leistet das eben im Durchhalten der Unterscheidung existenzialen und existenziellen Verstehens.

Und JASPERS selbst kommt doch auch nicht umhin, in ontologisch bestimmten Horizonten zu denken, und die Systematik seiner Philosophie in ihrer Einsichtigkeit festzuhalten, wenngleich er sie nicht als ein festgefügtes Wissensgebilde verstanden sehen möchte, sondern als eine eröffnende Bewegung in „universaler Standpunktsbeweglichkeit" (W. 181). Zwar bewegt sich JASPERS in der Tat auf allen möglichen Standpunkten und versucht sie in die Indirektheit des Seinswissens hinein aufzuheben[1]); aber dies geschieht doch alles in einer aus transzendentalen Horizonten genau bestimmten Weise und auf die Erörterung dieser Horizonte als der einen jeden philosophischen Entwurf führenden ontologischen „Vorgriffe" kommt es doch gerade an. Daß auch JASPERS von solchen Vorgriffen in seiner philosophischen Systematik und Existenzerhellung geleitet wird, ist ja schon deutlich geworden und zeigt sich am Problem der Gegenständlichkeit erneut.

Denn die bei JASPERS herrschende Dualität von allgemeiner Gegenständlichkeit und vereinzelter Unbedingtheit bestimmt nicht nur den Erkenntnissinn seines Philosophierens, sondern den ontologischen Aufriß der JASPERSschen Philosophie von Grund auf. Sie ist – wie er selbst sagt – durchgängig eine Philosophie der Scheidungen (bzw. Trennungen); vor allem der in die

1) Hier ist durchaus die HEGELsche „aufhebende" Dialektik am Werke, nur daß sie nicht mehr am Ziel des Wissens ankommt, also nicht eine „sich *vollbringende* Skepsis" ist.

verschiedenen Seinsweisen des Umgreifenden. Diese Scheidungen haben nun – um nur den für uns wichtigsten Punkt zu nennen – eine besondere Relevanz auch für den Existenzbegriff (der sich damit als ein ontologisch sehr bestimmtes „Signum" zu erkennen gibt). Denn Existenz ist ja wie wir sahen, nicht wie bei HEIDEGGER aus der einheitlichen Seinsverfassung existierenden Daseins als dessen ontologischer Charakter des Seinkönnens selbst bestimmt, sondern in Abhebung gegen vorhandenes Dasein (als welches der Mensch auch ist) der unbegreifliche und „dunkle Ursprung", aus dem ich in Freiheit ich selbst sein kann. Von diesem Ansatz her wird es aber schwierig zu verstehen, wieso Existenz (bzw. Existierendsein) das menschliche Sein im Wesen bestimmt, und zwar auch in der Weise des Verfallens und der Uneigentlichkeit. Es bleibt eine ernsthafte Frage, ob damit bei JASPERS – auf den ontologischen Entwurf hin gesehen – das Sein des Menschen nicht doch zunächst als Daseinsbestand angesetzt ist, so daß Existenz nur noch als gleichsam von außen hereinfallende Möglichkeit ansprechbar wird. HEIDEGGER hat eine solche Situation von Grund auf und einheitlich zu beheben gesucht, indem er seinen Ansatz im Sein existierenden Daseins als eines seinsverstehenden Selbstverhaltens nahm.

Bedenken wir von hier aus noch einmal das Verhältnis von transzendentaler und existenzieller Erhellung bzw. existenzialem und existenziellem Verstehen in Unterscheidung und Zusammenhang, so läßt sich folgendes sagen: zwar wird in beiden Unterscheidungen für die transzendentale Thematik eine wesentliche Formalität (und existenzielle Neutralität) beansprucht, jedoch wird dieser Anspruch recht unterschiedlich erfüllt. Während nämlich HEIDEGGER (jedenfalls in SuZ.) ständig von der Idee der „Formalisierung" ontischer Verhältnisse auf ihr ontologisches Apriori geleitet ist und nicht zuletzt durch das Offenlassen existenzieller Möglichkeiten die Formalität seiner Aufweisungen erwirkt, stehen die transzendentalen Erhellungen bei JASPERS immer schon in der Richtung auf die Existenzerhellung und sollen diesem eigentlich gehaltvollen Denken – und d. h. dem philosophischen Glauben – eigens und kritisch den Raum sichern. Damit wird aber das Verhältnis (von transzendentaler und existenzieller Erhellung) selbst ein dialektisches, und zwar in dem Sinne, daß das zunächst und dem Anspruch nach Unterschiedene im faktischen Zusammenhang ständig ineinander übergeht; d. h. die transzendentale Aufhellung der Seinshorizonte bestimmt sich letztlich aus den existenziellen Möglichkeiten des philosophischen Glaubens, um dessen kritische Sicherung es philosophisch geht und verliert damit notwendig die postulierte (grenzenlose!) Offenheit. Das läßt sich ja am Transzendenzbegriff der JASPERSschen Philosophie deutlich zeigen, sofern in ihm aus einer existenziellen Entschiedenheit heraus der (existenzial verstehende) Zugang zum christlichen Offenbarungsgeschehen verschlossen

scheint und philosophische Existenzerhellung und theologische Existenzmitteilung grundsätzlich gegeneinander zu stehen kommen. Die gerade von Jaspers so entschieden geforderte Unterscheidung von transzendentaler und existenzieller Erhellung erscheint in seiner eigenen Durchführung also mindestens problematisch, wobei wir natürlich nicht verkennen, daß sie überhaupt ein schwieriges philosophisches Problem darstellt.

Daß Bultmann sich demgegenüber auf Heideggers Existenzanalyse beziehen kann, um in den darin eröffneten Horizonten die christliche Existenzmitteilung in einer der hermeneutischen Situation angemessenen Begrifflichkeit auslegen zu können, bezeugt doch immerhin, daß Heideggers Analysen die Möglichkeit einer solchen formalen Inanspruchnahme durch die Theologie bieten, ohne die theologische Thematik in ihrem eigensten Sinn aufzuheben. Das beruht nicht zuletzt aber darin, daß sich die Existenzialontologie als Phänomenologie vollzieht und ihre Aufweisungen an den Daseinsphänomenen selbst zur Einsicht bringen muß, so daß der sich darauf beziehende Theologe kein spekulatives System oder gar eine bestimmte Weltanschauung übernimmt, sondern an die Auslegung der für ihn selbst verbindlichen Phänomene verwiesen wird. Wenn Jaspers also sagt: „Dem gar nicht allgemeingültigen Philosophieren mit einer Daseinserhellung der Verzweiflung (wie Heideggers „Sein und Zeit" aufgefaßt werden kann) bietet sich als Ergänzung die Rettung durch den Glauben an das Heilsgeschehen" (Fr. 49 50), so ist das von Grund auf falsch. Denn erstens kann Heideggers „Sein und Zeit" auf gar keinen Fall so verstanden werden, weil es transzendentale oder besser existenziale Aufhellung der Seinsstruktur existierenden Daseins und in keiner Weise Kundgabe einer „Weltanschauung" ist (s. Vom Wesen des Grundes, 1949, S. 33 und GluV. I, 312), und zweitens ist die Beziehung Bultmanns zu den Aufweisungen Heideggers rein formalphänomenologischer Art, nämlich in dem Sinn, daß Bultmann in den existenzial eröffneten Horizonten (der Seinsstruktur geschichtlich existierenden Daseins) die theologische Existenzmitteilung zur Geltung bringt. Bultmanns Anschauung vom Verhältnis der Theologie zur Philosophie, das sich für ihn im hermeneutischen Problem zusammenfaßt, ist also kurz diese: menschliches Dasein ist von der Philosophie (bzw. philosophischer Besinnung) in seinen Seinsbestimmungen und Grundsituationen als ganzes in formalontologischer (d. i. existenzialer) Auslegung zu entwerfen und ist dann näherhin von der Theologie in der konkreten Bestimmtheit durch ein die Existenz entscheidend betreffendes Geschehen (Offenbarung) aufzuzeigen, und zwar so, daß dieses als mögliches existenzielles Selbstverständnis sichtbar wird (eben das ist „existenziale Interpretation"). Dabei ist es von größter Wichtigkeit zu sehen, daß das Ganze dieser Beziehung (zur Philosophie) rein von der theologischen Thematik aus entworfen wird, sofern es gilt, daß

das Offenbarungsgeschehen Existenzmitteilung und „der Glaube ein neues Existenzverständnis" ist (KuM. II, 200). Andererseits steht diese Beziehung nach Bultmanns Auffassung (die übrigens von Heidegger bestätigt wurde), aber auch nicht im Gegensatz zum Sinn der existenzialen Analyse, denn diese „weist ja sozusagen über sich selbst hinaus, indem sie zeigt . . ., daß das existenzielle Selbstverständnis sich nur als je meines im existenziellen Vollzug ereignet" (KuM. II, 201). Ein ähnlicher Verweisungssinn kommt natürlich auch der existenzialen Interpretation bzw. der theologischen Existenzmitteilung als solcher zu, sofern für Bultmann (wie für Kierkegaard und Jaspers) ein grundsätzlicher Sprung zwischen jeder Reflexionsbewegung und dem konkreten Existieren selbst bleibt, denn „Existenz ist jeweils *Ereignis* in den Entscheidungen des Augenblicks. Sie ist nichts Vorhandenes, sondern je und je Geschehendes". Es ergibt sich also für die Grundbewegung des Verstehens eine in sich verbundene Dreigliederung, nämlich: philosophisch-existenziale Daseinsanalyse – theologische Existenzmitteilung in den existenzialen Horizonten (als existenziale Interpretation) – das eigentliche, aneignende Geschehen dieser Existenzmitteilung im existenziellen Selbstverständnis konkreten Existierens. Sachlich gebunden und ursprünglich geleitet ist diese Bewegung jedoch eindeutig von der theologischen Thematik (der Auslegung des im Kerygma eröffneten Geschehens christlicher Existenzmitteilung); existenziell gegründet ist sie im glaubenden Existieren selber als einem Sichverstehen vom Worte Gottes her.

Nun ist zwar die bezeichnete Dreigliederung in einer analogen Weise auch bei Jaspers festzustellen, und zwar in den Weisen des Transzendierens: 1. in transzendentaler Erhellung (zu den Weisen des Umgreifenden) – 2. in reflektierender philosophischer Existenzerhellung (zur Selbstmöglichkeit der Existenz) – 3. im existenziellen, ursprünglichen Transzendieren (zu sich selbst als Existenz in ihrer Selbstwirklichkeit) (s. Ph. 40). Auch hier gilt (in formaler Analogie zu Bultmann) „Existenzerhellung im *weitesten Sinne* kann alles Philosophieren heißen . . ." (Ph. 27), wobei die „Metaphysik" in einem ausgezeichneten Sinne miteinbegriffen ist, sofern das existenzerhellende Philosophieren als ein Akt der Freiheit in einem philosophischen Glauben gründet. Und weiß die theologische Existenzmitteilung, „daß existenzielles Selbstverständnis (im Unterschied von existenzialer Auslegung menschlichen Seins) nur im Vollzuge der Existenz und nicht in der isolierten denkenden Reflexion wirklich ist" (Theol. d. N. T. 581), so sagt Jaspers das gleiche für die Existenzerhellung: „existenzielle Wirklichkeit und Gedankenvollzug . . . bleiben in der Existenzerhellung getrennt, auch wenn sie sich ganz nahe rücken" (Ph. 41; vgl. 230 ff., 302 f.). Indessen ist ja bereits deutlich geworden, daß Jaspers transzendentale und existenzielle Erhellung trotz der philosophischen Forderung ihrer Unterscheidung faktisch ineinander

übergehen läßt, weil es ihm im letzten um die Sicherung der Freiheit und den sie tragenden philosophischen Glauben geht. In diesem Horizont muß die philosophische Existenzerhellung aber mit der theologischen Existenzmitteilung in Konflikt geraten. Wollte man einwenden, das sei offenbar keine Notwendigkeit, wie am Beispiel der neuen liberalen Theologie (von M. Werner und F. Buri) zu erkennen sei, die sich doch gerade positiv auf die Jaspersssche Philosophie bezieht (wie Bultmann auf Heideggers „Sein und Zeit"), so bleibt zu sagen, daß gerade an dieser Beziehung sichtbar wird, daß ein analoges Verhältnis (wie bei Bultmann) gerade nicht möglich ist, sofern bei beiden die theologische Thematik der Existenzmitteilung aus dem unbedingt verbindlichen Anspruch des christlichen Kerygmas aufgehoben wird zu einer (immanent-transzendenten) Existenzerhellung aus der Geschichtlichkeit christlicher Tradition[1]).

IV. Schlußbetrachtung: Rückgang in die Verhältnisfrage

Fragen wir uns nun abschließend und rückblickend nach der zwischen Jaspers und der protestantischen Theologie[2]) erschlossenen Verhältnissituation, so könnte es gerade nach dem zuletzt Gesagten scheinen, als sei zwischen beiden wegen der grundsätzlichen Differenzen kein echtes Gespräch möglich. Ein solcher Schluß wäre aber zweifellos kurzschlüssig, denn es geht

1) Siehe M. Werner, Der religiöse Gehalt der Existenzphilosophie, 1943, und Der protestantische Weg des Glaubens, Bd. I 1955, S. 66 ff., 81; F. Buri, Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens, 1956, und Theologie der Existenz, 1954.

2) Für die Verhältnisbestimmung von seiten der katholischen Theologie vgl. B. Welte, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, Symposion II, 1949, und H. Fries, Ist der Glaube ein Verrat am Menschen?, 1950.

Während der Drucklegung dieses Aufsatzes erschien (von protestantischer Seite) das sehr aufschlußreiche Buch von Lohff: Glaube und Freiheit, das theologische Problem der Religionskritik von Karl Jaspers, Gütersloh 1957. Diese Arbeit berührt sich in der Auffassung der Grundtendenz der Jaspersschen Philosophie – als einer Philosophie der Freiheit (s. § 10) – wie auch in manchen Zügen der philosophischen und theologischen Kritik – so etwa hinsichtlich des Dualismus im Seinsverständnis und des besonderen Sinnes philosophischer Einsicht (s. § 9) und der Jaspersschen Verkennung der spezifischen Dialektik des Glaubens (S. 119 ff.) – durchaus mit dem von uns dargelegten Verständnis. Dennoch ist sie in ihrer eigentlichen Intention davon geschieden, sofern es L. in der Kritik an Jaspers um eine grundsätzliche Kritik der Existenzdialektik als solcher – vor allem natürlich hinsichtlich ihrer theologischen Relevanz – zu tun ist. (Vgl. dazu meine Besprechung des Buches in diesem Heft S. 186 ff.)

ja gerade um die Erörterung jener Differenzen und sei es auch zunächst nur um der abgrenzenden Selbsterhellung willen. Jedoch ist damit ja immer auch eine Infragestellung verbunden, die als offene Bewegung die Möglichkeit einer echten Begegnung birgt. Zwar wird sich das Verhältnis der Theologie zur Jaspersschen Philosophie anders gestalten als etwa zu Heidegger, weil beide das Thema der Philosophie (die Seinsfrage) in einer je eigenen Weise stellen und also für die Theologie eine je verschiedene Fraglichkeit bedeuten.

Die spezifische Bedeutung der Jaspersschen Philosophie besteht nun darin, daß in ihr versucht wird, das Ganze der Philosophie in der gegenwärtig noch möglichen Weise (der Scheidungen) zu erfassen. D. h. zunächst: Jaspers unternimmt es, die gesamte Tradition in verwandelnder Aneignung zu vergegenwärtigen, indem er in möglichster Weite zu umfassen und zu eröffnen sucht und dennoch in der dialektischen Relativierung aller fixierten Seinsgestalten an den geschichtlich je eigenen Ursprung bindet. Diese Bewegung kann als das Auflösen jeder Verbindlichkeit erscheinen und meint sie doch darin (als existenzielle) erst eigentlich zu ermöglichen. Er versucht weiter und vor allem, das Philosophieren in seiner thematischen Ganzheit in eröffnender Seinslehre und konkret ansprechender Existenzerhellung zur Geltung zu bringen.

Für das Verhältnis zur Theologie bedeutet dieser unabschließbare Wille zur umfassenden Ganzheit philosophischer Systematik (die allerdings nicht das Eine eines geschlossenen Systems sein will) die besondere Zwiespältigkeit einer äußerlich umfassenden Nähe, die zugleich eine innerlich entschiedene Ferne zu sein scheint. Denn die behauptete Offenheit der transzendentalen Horizonte und grenzenlose Aufgeschlossenheit philosophischer Vernunft zeigt doch gerade im Zusammentreffen mit der Theologie eine entschiedene Begrenzung und verschließt sich in eine Stellungnahme, die sich auf Grunderfahrungen berufen kann, ohne sich der sie betreffenden Fraglichkeit eigentlich auszusetzen. Darum hat H. Knittermeyer recht, wenn er sagt: „So ist die Zurückhaltung Heideggers an dieser Stelle verbindlicher als das Entgegenkommen von Jaspers, der das christliche Zeugnis zur Kenntnis nimmt, um sogleich darüber hinauszugreifen“ (Philosophie der Existenz, 1952, S. 477).

Andererseits vermag gerade diese Situation die besondere Möglichkeit einer kritischen Begegnung zu bieten, eben weil in Jaspers eine philosophische Entgegensetzung gegen die Theologie zutagetritt, die nicht einfach die Verhältnisfrage beiseite läßt noch gar den Glauben im ganzen bestreitet, sondern ihn von seiner philosophischen Möglichkeit her verteidigt und damit die Theologie in eine kritische Selbstbesinnung und abgrenzende Selbstbestimmung nötigt; denn der christliche Glaube „kann seine Selbstgewiß-

heit nur gewinnen, wenn er die Möglichkeit seiner Unmöglichkeit oder Unnötigkeit konsequent durchdenkt" (KuM. I, 34). Allerdings wäre von der Philosophie – zumal wenn sie sich als Existenzerhellung versteht und die Wahrheit als im Wesen kommunikativ bestimmt – nun auch eine entschiedenere Offenheit für die theologische Existenzmitteilung und ihren Anspruch zu fordern[1]).

Philosophie und Theologie können hinsichtlich ihres existenziellen Ursprungs und Grundbezuges gewiß nie zusammenfallen; sie können aber auch nicht in gegenseitiger Nichtachtung bestehen, weil sie aus ihrem geschichtlichen Wesen in ein *kritisches Verhältnis* zueinander gewiesen sind. Die Dialektik einer solchen kritischen Beziehung ist nun gerade auch in der Auseinandersetzung zwischen JASPERS und BULTMANN am Werke gewesen und hat das eigentümliche Ineinander von Nähe und Ferne bewirkt. Darin hat sich die grundsätzliche Problematik des Verhältnisses erneut gezeigt, jedoch so, daß im Gegeneinander der unterschiedlichen Einstellungen das Problem zugleich wieder in den Stand der offenen *Frage* gerückt ist. Das aber ist es, worauf es in der Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Theologie wesentlich ankommt, denn nur über das Verstehen gemeinsam betreffender oder wenigstens erreichbarer Fragen kann die Beziehung in ihrer kritischen Dialektik und damit das Verhältnis selbst offengehalten werden. Was also bleiben muß, ist die Bewegung des kritischen Fragens an der für Philosophie und Theologie gleichermaßen relevanten Grenze des Menschlichen überhaupt; – sofern beide sich nur in der Offenheit halten, d. h.: „in der Frage oder in dem Wissen um die Fraglichkeit alles menschlichen Selbstverständnisses" (Theol. 581) und verstehen: „wahre Existenz, wie sie auch sei, ist nicht ohne Infragestellung ihrer selbst zu verwirklichen" (Ph. 257).

---

1) Wie sie etwa bei G. MARCEL – im Zuge einer JASPERS im übrigen sehr ähnlichen Thematik – ja durchaus gewahrt ist.

Neuere Lehrbücher der katholischen Moraltheologie

Von Karl Gerhard Steck

I. Wilhelm Herrmann: Römische und evangelische Sittlichkeit. Marburg 1903³. 176 S. – Joseph Mausbach: Christlich-Katholische Ethik: Kultur der Gegenwart, hrsg. v. P. Hinneberg, Teil I, Abtl. IV, 2. Hälfte. Berlin und Leipzig 1906. S. 521–548. – Otto Kirn: Grundriß der Theol. Ethik, hrsg. v. H. Preuss, Leipzig 1912³. – K. Heim: Das Wesen des evangelischen Christentums, Leipzig 1926³. S. 100–110. – Pl. Althaus d. J.: Leitsätze zur Ethik. Erlangen 1928. – Alfred de Quervain: Gesetz und Freiheit. Stuttgart 1930. 274 S. – Joseph Klein: Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1949. 181 S. – K. Barth: Kirchliche Dogmatik II, 2 § 36: Ethik als Aufgabe der Gotteslehre (1942, 1948³); III, 4 § 52, 1: Das Problem der speziellen Ethik (1951); IV, 2 § 65: Des Menschen Trägheit und Elend (1955).

II. Joseph Mausbach - Gustav Ermecke: Katholische Moraltheologie. Erster Band: Die allgemeine Moral (Die Lehre von den allgemeinen sittlichen Pflichten der Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und zur Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt). 8. neubearb. Auflage. Münster-Aschendorff 1954. 444 S. (mit 78 S. Register!). Preis kart. DM. 21.–, geb. DM 23.–. – Ders., zweiter Band: Die spezielle Moral. 1. Teil: Der religiöse Pflichtenkreis. 10. neubearb. Auflage. Münster-Aschendorff 1954. 396 S. (davon 94 S. Register!). Preis kart. DM 19.–, geb. DM 21.–. – Ders.: dritter Band: Die spezielle Moral. 2. Teil: Der irdische Pflichtenkreis. 9. neubearb. Auflage. Münster-Aschendorff 1953. 316 S. (davon 40 S. Register). Preis kart. DM 15.–, geb. DM 17.–. – Johannes Stelzenberger: Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. Paderborn, Verlag Ferd. Schoeningh, 1953. 371 S. (20 S. Register). Preis geb. DM 19.–. – Bernhard Haering: Das Gesetz Christi. Moraltheologie in einem Band, dargestellt für Priester und Laien. Erich Wewel Verlag, Freiburg i. Br. 1954. 1955². 1446 S. (24 S. Inhaltsverzeichnis, 116 S. Register!). In Ganzl. geb. DM 48.–. – Marcel Reding: Der Aufbau der christlichen Existenz. Max Hueber Verlag, München 1952. 234 S. (ohne Register). Preis geb. DM 10.80. – Ders.: Philosophische

Grundlegung der katholischen Moraltheologie (= Handbuch der Moraltheologie, Bd. I). Max Hueber Verlag, München 1953. 216 S. (ohne Register). Preis geb. DM. 10.80.

IV. Die Kirche in der Welt, Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart, hrsg. v. Cl. Echelmeyer, J. P. Steffes, H. Conrad, A. Eickhoff, P. Furth, G. Hasenkamp, H. E. Hengstenberg, H. J. Kreutz, B. Pfister, W. Rest. Verlag Aschendorff, Münster i. W. Jahrg. VII, 2. Lfg. 1954, S. 127–254. Preis kart. DM 6.–. – Catholica, Jahrbuch für Kontroverstheologie, hrsg. v. Robert Grosche, Jahrg. IX, erster Teil, 1952. 80 S. Preis kart. DM 4.50.

Vorbemerkung: Aus technischen und sachlichen Gründen kann der hier vorgelegte Bericht keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit machen. Wie das Verzeichnis der hier zu besprechenden Titel erkennen läßt, handelt es sich bei einem Teil der Lehrbücher um Weiterführung bzw. Neubearbeitung längst vorhandener Entwürfe, so daß sie auch in ihrem Verhältnis zu ihren „Vorstufen" untersucht und gekennzeichnet werden müßten. Darin würde zugleich ein Stück der Gesamtentwicklung katholischer Moraltheologie der letzten Generation zutage treten, aber diese Gesamtentwicklung müßte zugleich als solche in breiter Weise aufgehellt und dargestellt werden. Das alles kann in diesem Bericht nicht geleistet werden, sondern ich muß mich darauf beschränken, einen Einblick in Aufbau und Tendenzen dieser Lehrbücher selbst zu vermitteln, in dem etwas bedrückenden Bewußtsein, auch damit nur ein fragmentarisches Bild zu bieten.

Selbstverständlich spielt sich die Arbeit und Fortbewegung katholischer Moraltheologie nicht nur in den umfangreichen, z. T. mehrbändigen Lehr- und Handbüchern ab. Monographien und Aufsätze kommen hinzu[1]). Und neben den neuen oder neubearbeiteten Lehrbüchern stehen die älteren, neben den deutschsprachigen stehen die lateinisch geschriebenen, seit Jahrzehnten in Geltung und Kraft, wie sie denn in immer neuen Auflagen gedruckt werden[2]). Und es läßt sich kaum zureichend beurteilen, wie sich die geistige

1) Vgl. P. Hadrossek: Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomasrenaissance (Münch. Theol. Stud. II, 2), München 1951; Werner Schoellgen, Ein halbes Jahrhundert kathol. Moraltheologie (Hochland XLVI, 1954, S. 370–376). Zusammenfassende Berichte laufend in der Herderkorrespondenz und deren Literar. Beiheften: Die Welt der Bücher, Heft 1 (Ostern 1954 S. 13 ff.); Heft 2 (Weihnachten 1954 S. 68 ff.); Heft 3 (Ostern 1955 S. 134 ff.); Heft 4 (Weihnachten 1955 S. 192 ff.); Heft 5 (Ostern 1956 S. 236 ff., S. 243 ff.); Heft 6 (Weihnachten 1956 S. 293 ff.).

2) Vgl. H. Noldin SJ: Summa theologiae moralis, 1899, urspr. in 3 Bänden, 30. Aufl. durch G. Heinzel SJ: Innsbruck 1952; weitere reichhaltige Angaben bei J. Klein [Lit.-Verz.] S. 177 ff.

Auswirkung der neuen Lehrbücher zu derjenigen der klassischen älteren verhält. Auf keinen Fall darf man sich die moraltheologische Entwicklung im heutigen Katholizismus nur von diesen neuen Entwürfen bestimmt vorstellen. Denn die Ausbildung und Schulung des Priesternachwuchses ist im ganzen konservativ. Immerhin mag man aus den Auflagezahlen auch der neuen Entwürfe – etwa angesichts der Verbreitung des stattlichen Bandes von Bernhard Haering – darauf schließen, daß sie ihre Abnehmer und Leser finden und sich allmählich auswirken. Daran wird auch das 1956 verfügte Verbot der sog. Situationsethik, über dessen Ursachen und Folgen hier nicht zu handeln ist, wenig ändern[1]).

I.

In dem protestantisch-katholischen Kontroversgespräch hat die Moraltheologie immer eine Rolle gespielt. Aber man kann kaum behaupten, daß ihre wirkliche Bedeutung hinreichend gewürdigt worden wäre und daß die darauf bezogene Kontroverse sich in der nötigen Tiefe *und* Breite abgespielt hätte; beides wäre ja erforderlich, wenn man sich gegenseitig wirklich zu Gesicht bekommen soll. Obendrein hat Leidenschaft und Empfindlichkeit gerade auf diesem Gebiet – nicht erst seit Pascal! – eine bemerkenswerte Rolle gespielt. Die gesamte Einstellung einer Konfession zu Leben und Kultur steht gerade in der moraltheologischen Kontroverse auf dem Spiel, und die Atmosphäre des Gesprächs ist oft genug polemisch-apologetisch belastet.

So spricht das Selbstbewußtsein des fortschrittlichen Protestantismus sich besonders aus in der in ihrer Weise bemerkenswerten Kontroverse Wilhelm Herrmanns mit Joseph Mausbach um die Jahrhundertwende (vgl. Wilhelm Herrmann, Römische und evangelische Sittlichkeit, 1903[3], und Joseph Mausbach, Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben, Köln 1902[2]; Derss. in Kultur der Gegenwart I, 4, 2, 1906, S. 521–546), während umgekehrt Joseph Mausbach einen stark apologetischen Ton anschlagen muß. Es ist aber auch heute noch nachdenklich genug, daß er seinem protestantischen Gesprächspartner vorwirft, er übersehe die innerliche Begründung des Sittengesetzes im Katholizismus (KdG. a. a. O. S. 531). Wir werden sehen, daß die heutige katholische Moraltheologie der protestantischen Auffassung den Vorwurf der Veräußerlichung in aller Form zurückgibt (s. u. S. 163 f).

Das protestantische Überlegenheitsbewußtsein hinsichtlich der eigenen „evangelischen Sittlichkeit" ist auch nach dem tiefen Einschnitt von 1914–18 nicht völlig verschwunden. In der für die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts doch sehr kennzeichnenden Auseinandersetzung Karl Heims mit

1) Vgl. dazu meinen in Vorbereitung befindlichen kritischen Bericht in der „Zeitschrift für Evangelische Ethik", 1958.

Karl Adam ist es noch da, aber es mischt sich mit dem Ausdruck der Bewunderung für die Universalität katholischer Weltdurchdringung.

Immerhin liegt aber bei K. Heim der stärkere Akzent auf der Behauptung, man habe es im System römisch-katholischer Sittlichkeit mit etwas grundsätzlich Vergangenem zu tun, das man zwar bewundern und dem man nachtrauern, das man aber nicht wiederherstellen könne. „Wir können uns darüber freuen, daß es noch mitten unter uns steht als ein ehrwürdiger Dom aus vergangener Zeit. Aber das Fundament, auf dem es ruht, ist zerfallen" (K. Heim, Das Wesen des evang. Christentums, 1926[3], S. 106). Das Fundament sieht K. Heim in der priesterlichen Vermittlung und hierarchischen Kontrolle aller menschlich-christlichen Wahrheitsfindung und -bestimmung. – K. Adam hatte sich auf eine Erörterung der speziell moraltheologischen Streitpunkte gar nicht eingelassen, sondern den stärksten Ton auf das erzieherische Wirken der römischen Kirche im allgemeinen gelegt (K. Adam, Das Wesen des Katholizismus, 1924, 1946[12], S. 229–246).

Natürlich hat sich auch die protestantische theologische Ethik mit dem Faktum katholischer Morallehre beschäftigen müssen. Es ist von Interesse, an einige dort überlieferte Zusammenfassungen zu erinnern. So können wir etwa dem älteren „Grundriß der Theologischen Ethik" von Otto Kirn (Leipzig 1912[3]) folgendes entnehmen:

„Der katholischen Moral ist es eigentümlich, daß sie 1. das sittliche Leben von der religiösen Abhängigkeit von Gott relativ ablöst, indem sie neben der göttlichen Gnade und dem sie aufnehmenden Glauben eine selbständige und verdienstliche Bemühung des menschlichen Willens statuiert; 2. das sittliche Verhalten in einzelne Akte und Leistungen zersplittert, die einer gesonderten Beurteilung unterliegen und unter autoritativer kirchlicher Leitung stehen; 3. eine niedere, weltliche und eine höhere, der Welt abgewandte Sittlichkeit unterscheiden (praecepta – consilia evangelica). Die Reformation stellt im Gegensatz dazu den engen Zusammenhang der Sittlichkeit mit dem Glauben und eben damit die innere Freiheit und Einheit des sittlichen Lebens wieder her" (a. a. O. S. 5 f.). Eine eigentliche Auseinandersetzung mit der katholischen Auffassung erfolgt nicht; die auch damals reichlich vorhandenen Lehrbücher der Moraltheologie werden nicht einmal angeführt.

Die Leitsätze zur Ethik von Paul Althaus (1928) führen darüber nicht wesentlich hinaus. Auch er setzt ein beim Verhältnis von Religion und Sittlichkeit, unterstreicht die Freiheit und Einheit des sittlichen Handelns nach reformatorischer Auffassung, betont dann aber stärker als Otto Kirn die Unterschiedlichkeit in der Stellung zur Welt und die Abgrenzung gegen den hierarchischen Kultur- und Staatsgedanken.

„In dem Anspruch der Kirche auf die hierarchische Leitung der Politik und Kultur drückt sich entstellt der Wille zur Theonomie alles Lebens aus. In diesem Willen sind sich die beiden Kirchen einig. Aber der katholische Anspruch setzt wieder das Gesetz Gottes und das Gesetz der Priesterkirche miteinander gleich. In Wahrheit wird die Theonomie nicht durch eine hierarchische kirchliche Leitung

gewährleistet – diese ist nur der heteronome Ersatz der Theonomie, und gegen ihn hat sich das beginnende moderne Geistesleben mit Recht empört, wenn auch mit dem Ergebnis gottloser Autonomie. Um die Theonomie kann nur in Freiheit von gottgebundenen Menschen auf allen Lebensgebieten gerungen werden, übrigens auch in der Kirche selber. Die Kirche kann nicht fertige Lösungen darbieten, sondern nur lebendige Gewissen. Der Kampf um die Theonomie endet nicht im Frieden Roms, sondern im Frieden des kommenden Gottesreiches" (a. a. O. S. 29 f.). Auch bei ALTHAUS findet man keinen Hinweis auf die moraltheologische Lehrtradition des Katholizismus als solche, die doch aller Beachtung wert wäre.

Selbstverständlich meine ich nicht, daß der Lauf der Kontroverse mit diesen spärlichen Belegen mehr als andeutungsweise erfaßt wäre. Aber man hat doch den Eindruck, daß der Gesamtbereich katholisch-theologischer Ethik (d. h. eben Moraltheologie, denn der Ausdruck Ethik ist dort für die philosophische Ethik reserviert) in der ethischen Unterweisung und Besinnung innerhalb der evangelischen Theologie merkwürdig unbeachtet blieb und im Bewußtsein der evangelischen Theologen und Nichttheologen heute noch ist.

Die zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts haben aber gleichzeitig das Vordringen des römischen Katholizismus im deutschen Bereich und darüberhinaus gebracht, in erster Linie auf dem Gebiet von Politik und Kultur, dann auch auf dem von Theologie und Kirche. Das mußte allmählich auch der protestantischen Beschäftigung mit der katholischen Moraltheologie zugute kommen. Denn faktisch ist der protestantische Bereich ja niemals ohne erheblichen Einfluß katholischer Voraussetzungen und Kategorien geblieben.

Schon P. WERNLE hat also mit Recht gemeint, dasjenige Studium katholischer Ethik sei am wertvollsten, das uns das Katholische am Protestantismus deutlich zum Bewußtsein bringe und andererseits uns an Aufgaben erinnere, in deren Inangriffnahme die katholische Kirche immerhin ein Erbstück des Evangeliums festgehalten habe (Einführung in das theol. Studium, 1921³, S. 452).

Die eindringlichste Auseinandersetzung aus jenem Jahrzehnt verdanken wir ALFRED DE QUERVAIN. Zwar beschränkt sich seine Thematik dem Titel nach auf „Gesetz und Freiheit" (Stuttgart 1930); aber er behandelt faktisch die drei Grundfragen von Natur und Gnade, Gesetz, Kirche jeweils in einer Gegenüberstellung der katholischen und der protestantischen Position. Und er tut dies in breitester Berücksichtigung der katholischen Quellen älteren und neueren Datums, besonders auch schon des französischen Katholizismus. Es ist nichts mehr da von dem fatalen Überlegenheitsgefühl und Fremdheitskomplex, den wir sonst zu beobachten haben und den er mit Recht selbst feststellt (so S. 1 unter Bezugnahme auf W. HERRMANNS oben angeführte Schrift).

„Nicht deswegen können wir an der Frage des römischen Katholizismus nicht achtlos vorbeigehen, weil die Zahl oder Qualität der Konversionen uns bedenklich stimmen oder weil die ökumenischen Bewegungen neue Horizonte uns eröffnen. Nicht Selbstverteidigung und Selbstrechtfertigung, nicht Ausdehnungshoffnungen zwingen uns zum Hören. Wir erkennen vielmehr, wie all das, was in uns selbst lebt: Enthusiasmus und Humanismus, Mystik und Autorität, Innerlichkeit und Tatenfreude uns in ihm entgegentritt, aber gebändigt von einem starken kirchlichen Willen. Unsere eigene an Irrtümern so reiche Geschichte finden wir in ihm wieder. Aber er hat uns noch mehr zu sagen: Diese theologischen kirchlichen Begriffe, die von uns vergessen oder außer Kurs gesetzt worden waren, werden dort gepflegt: dort ist mehr als Weltanschauung und Religiosität, nämlich Kirche, Dogma, Lehre, Kampf, Weltüberlegenheit. So ist der Katholizismus eine eindringliche Frage an unsere Kirche, der sie nicht weiter ausweichen darf . . .“ (a. a. O. S. 3 f.). Man erkennt, wieviel DE QUERVAIN von K. BARTH gelernt hat (wozu ich auf meinen Beitrag in der „Antwort“, Festschrift zu K. Barths 70. Geburtstag 1956 verweisen darf). Aber niemand hat damals die Auseinandersetzung in der Breite und Tiefe so sorgfältig und vorbildlich geführt wie DE QUERVAIN, wie denn die seit 1942 erscheinenden Bände seiner Ethik wohl die bedeutendsten Leistungen auf dem kontrovers-theologischen Gebiet der Ethik und Moraltheologie bei uns zu nennen sind.

DE QUERVAIN wagt es auch, den Gegensatz römischer und reformatorischer Ethik auf die Formel zu bringen: „Im Mittelpunkt der evangelischen Ethik steht nicht das höchste Gut, sondern Gottes Wort. Des Christen Tun mündet nicht in Kontemplation, es ist Gehorsam“ (S. 55). Dementsprechend die Formel für das Verständnis vom Gesetz:

„Die Lehre vom Gesetz ist weder Anthropologie noch Psychologie noch Metaphysik. Das Gesetz ist nicht Seinsgesetz, nicht gegebenes, bloß aufzudeckendes Gesetz, sondern Offenbarung des souveränen Willens Gottes. Denn in der Gotteserkenntnis der Reformatoren löst sich diese Klammer, mit der im klassischen katholischen Denken Gott und Welt als verbunden gedacht werden“ (a. a. O. S. 122).

Da es hier auf Vollständigkeit nicht abgesehen ist[1]), darf ich unter Übergehung namhafter Beiträge in diesem Versuch eines Überblicks über das moraltheologische Kontroversgespräch bzw. dessen nur kärgliche Berücksichtigung in der neueren evangelisch-theologischen Arbeit sofort auf zwei sehr viel jüngere Erörterungen zu unserem Fragenbereich eingehen, die wichtig sind, aber in den hier zu besprechenden Handbüchern keineswegs genügend beachtet werden. Ich meine die Begründung der theologischen

1) Vgl. A. NYGREN: Der Begriff des Guten nach ev. und kath. Anschauung (ZsystTh. V, 1928, S. 608–642); F. K. SCHUMANN: Das Wesen des Sittlichen nach kath. und ev. Auffassung (Um Kirche und Lehre, 1936); AD. KÖBERLE: Die Konfessionelle Ausprägung des christl. Ethos (ZsystTh XXIV, 1955 S. 1–16).

Ethik in K. Barths Kirchlicher Dogmatik II, 2 S. 564–875 § 36–39 und die Erörterung einer speziellen Ethik in II, 4 S. 5 ff. § 52, 1, hier nach ihrer kontroverstheologischen Bedeutung, und Joseph Kleins grundlegendes Werk über „Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie" (Tübingen 1949), das er noch als Professor am Kölner Priesterseminar geschrieben hat und das de facto, wenn auch nicht formell der römischen Zensurierung verfallen ist.

In Barths Paragraphen über die Begründung theologischer Ethik interessiert uns kontroverstheologisch vor allem die Darlegung über die römisch-katholische Verhältnisbestimmung von theologischer und sonstiger (d. h. philosophischer) Ethik, aus der wir hier nur einen knappen Aussagezusammenhang zitieren können:

„Man muß ihr (der römisch-katholischen Ansicht von dieser Sache) jedenfalls das nachrühmen, daß bei ihr das Mißliche des apologetischen wie des differenzierenden Verfahrens eingesehen und innerhalb der Bedenklichkeit der katholischen Grundanschauung nicht ohne Glück vermieden oder doch verhüllt ist. Weder jene Auslieferung der Theologie an die Autorität und das Urteil einer ihr fremden Prinzipienlehre, noch auch jene Flucht in die Beschränkung auf eine theologische Sonderaufgabe wird man ihr ohne weiteres zum Vorwurf machen können. Die allgemein menschliche, die von einer gesunden Philosophie vertretene natürliche Moral wird hier (anima naturaliter christiana) noch nicht als theologische, wohl aber als christliche Moral mit aller Entschiedenheit in Anspruch genommen, damit aber auch anerkannt und behandelt als in seiner Weise ebenbürtiger Partner der theologischen Moral, auf dessen Stimme zu hören diese keinen Augenblick unterlassen darf, ohne ihm doch auch nur einen Augenblick lang wirklich den Vortritt zu gewähren. Zwei wohl zu unterscheidende, aber nie zu trennende ethische Wissenschaften sind einander gegenseitig zugeordnet, setzen sich gegenseitig voraus, ergänzen sich gegenseitig, sind im katholisch-theologischen Ethiker grundsätzlich immer zur Personalunion verbunden: nicht in einem Gleichgewichts-, sondern in einem Ungleichgewichtsverhältnis, so nämlich, daß die Moraltheologie von Hause aus den Drehpunkt des exzentrischen Rades bildet und diese Stellung nie verlieren kann, während doch auch die Moralphilosophie mit ihrem eigenen natürlichen Mittelpunkt in diese Bewegung mit hineingenommen wird" (K. D. II, 2 S. 586). Es werden freilich im einzelnen keine Belege gebracht, denen zufolge man das Verhältnis von philosophischer und theologischer Ethik im römischen Bereich so und nur so ansehen muß. Aber die Frage ist scharf gestellt und will auch von uns beachtet bleiben.

Es braucht hier im einzelnen nicht rekapituliert zu werden, daß und warum K. Barth schon die Voraussetzungen dieser römisch-katholischen Konstruktion und diese selbst als „in allen Teilen unannehmbar" bezeichnet und ablehnt. Vielmehr ist hier noch auf die besonders wichtigen Ausführungen der Kirchlichen Dogmatik (III, 4) zum Problem der Kasuistik

n kurzem Hinweis einzugehen. Nicht als ob es sich hier um ein Sonderproblem katholischer Moraltheologie handelte. Gerade K. Barth erinnert selbst an das Eindringen einer kasuistischen Methode auch in die protestantische theologische Ethik (a. a. O. S. 6 f.). Aber die kasuistische Methode ist nun einmal zum besonderen Kennzeichen der katholischen Moraltheologie geworden.

Drei Gründe macht K. Barth geltend, nicht ohne eine particula veri der Kasuistik anzuerkennen. 1. Der kasuistische Ethiker gibt vor, das konkrete Gebot Gottes im Sinne der speziellen Ethik *und* die wirkliche Situation bzw. das Handeln des Menschen zu kennen, womit er sich nach beiden Seiten eine Kompetenz zuschreibt, die ihm nicht zukommt. 2. Er tut dies auf Grund der verkehrten Voraussetzung, „das Gebot Gottes sei eine allgemeine Regel, eine leere Form oder vielmehr ein Gefüge solcher Regeln und Formen. Es sei also, wie es bei einem menschlichen Gesetz in der Tat der Fall ist, der besonderen konkreten speziellen Füllung durch die Anwendung bedürftig, um als Gebot in Kraft zu treten. . . . Das Gebot des lebendigen Gottes aber bedarf dessen nicht" (a. a. O. S. 11). 3. „Kasuistische Ethik bedeutet aber auch einen Übergriff in der Richtung des unter Gottes Gebot gestellten wirklichen Handelns des Menschen, eine Zerstörung der christlichen Freiheit, in der dieses allein ein gutes Handeln sein kann. . . . An die Stelle des konkreten, speziellen Gebotes der freien Gnade Gottes und also an die Stelle des authentischen Willens Gottes, den der Mensch jetzt, seinerseits in Freiheit und von sich aus – wählen, bejahen, gutheißen, ergreifen müßte, die von ihm selbst oder von einem anderen Menschen erfundene Deutung und Anwendung einer ihrerseits höchst willkürlich fixierten und proklamierten moralischen Allgemeinwahrheit" (a. a. O. S. 12 f.). Wohl gibt es „eine praktische Kasuistik, eine Kasuistik im Ereignis, Kasuistik des prophetischen Ethos. Sie besteht in dem gar nicht zu vermeidenden Wagnis – das letzte Urteil über dieses Wagnis steht bei Gott –, Gottes konkretes spezielles Gebot jetzt und hier so und so zu verstehen, sich selbst dementsprechend konkret und speziell so oder so zu entscheiden und auch andere zu solcher konkreter spezieller Entscheidung aufzufordern. Es gibt aber – und das ist etwas anderes – keine kasuistische Ethik" (S. 8 f.).

Es wird zu prüfen sein, ob dann etwa Søe recht hat, wenn er in seinem Lehrbuch „Christliche Ethik "(1949) auf Grund dieser und verwandter Gedankengänge das Urteil folgendermaßen zuspitzt: „In der Kasuistik macht der Mensch sich in Wirklichkeit souverän in seinem Verhältnis zum Willen Gottes. Er kann, gebenenfalls sogar durch eine kirchliche Instanz, mit den Geboten Gottes machen, was er will. Er kennt ihre Reichweite und kann seine Kunst darin beweisen, daß er zulässige Auswege findet, wenn die Fesseln allzu drückend werden" (a. a. O. S. 94).

Das Werk von Joseph Klein kann hier nicht als solches umfassend gewürdigt werden; zu vielfältig sind seine Aspekte und Intentionen, und die Absicht, zugleich etwas zum Streit um Rud. Sohm beizutragen, steht seiner Allgemeinzugänglichkeit und -auswirkung vielleicht etwas im Wege. Wir werden hier zunächst auf die enge, nach Kl.s Ansicht allzu enge, Verknüpfung von katholischer Moraltheologie und Kirchenrecht aufmerksam gemacht. Nur geschieht das nicht, wie wir es im Protestantismus gewohnt sind, mit dem Effekt der Abseitsstellung des Kirchenrechts und der damit verknüpften Verwandlung der Ethik in reine Gesinnungsethik. Vielmehr wird das Kirchenrecht auf seine sakramentale Grundlage zurückgeführt, damit es auf diese Weise seinen echten geistlichen Charakter wiedergewinne:

„Das übergeordnete Wollen der Kirche, das dem Einzelnen gegenüber verpflichtend sich geltend macht, kann nur aus der konkret gegebenen Gemeinschaft des Glaubens mit ihrer verpflichtenden sakramentalen und ihrer religiös-ethischen Ordnung verstanden werden. Diese Ordnung enthält geistliche Verpflichtungen mit dem auch aus der Art der sichtbaren Glaubensgemeinschaft folgenden Zwang, von ihren Gliedern die Befolgung eines gewissen Minimums an religiös-ethischen Verpflichtungen und die Einfügung in die kirchliche Ordnung rechtlich zu fordern. Aber die starke Anlehnung der Begriffsbestimmung des Kirchenrechts an das weltliche Recht hat das Verständnis des kanonischen Rechts veräußerlicht . . ." (S. 72).

Die Unterscheidung von Kirchenrecht und Moraltheologie wird folgendermaßen begründet und bestimmt:

„Die Moraltheologie hat von den religiös-ethischen Verpflichtungen des Christen zu handeln, die pro tempore für die Verwirklichung des Christlichen von Bedeutung sind, natürlich auch von den diesbezüglichen Verpflichtungen, soweit sie auf Grund des gesetzten Rechts bestehen oder vom Recht sanktioniert werden. Objekt der Moraltheologie ist nach Thomas der ‚ordo virtutis' (S. Theol. I IIae 100, 2), sind religiös-ethische Verpflichtungen als Gebote des persönlichen Gottes. Objekt des Kirchenrechts sind die leges disciplinae ecclesiasticae, sind kirchlich-rechtliche Verpflichtungen. Die von kanonischen Gesetzen umhegte Materie der Tugend kann und darf aber nicht die Grundlage abgeben für die von der Moraltheologie zu ziehende Grenze gegenüber dem, was Sünde ist. Das zu bestimmen ist vielmehr eine eigenständige Aufgabe der Moraltheologie. Auch die Ordnung des Rechts in der Kirche und die Grenzziehung der Moraltheologie zwischen religiös-ethisch erlaubt und nicht erlaubt sind trotz des religiös-ethischen Charakters des geistlichen Rechts von Prinzipien ganz verschiedener Natur beherrscht. Die Einengung der Moraltheologie auf das juristisch verstandene debitum legale der honestas necessaria führt innerhalb des Religiös-Ethischen zu einer falschen Objektivation auf Grund bloßer Gesetzlichkeit und daher nicht nur zu einer Verkennung der personalen Entscheidung, sondern infolge eines äußerlichen Rechtsdenkens auch zu einer Mißachtung der elementarsten Voraussetzung christlicher Sittenlehre, nämlich der inneren Wahrhaftigkeit. Die Konstituierung des objektiv Gesetzmäßigen beherrscht infolgedessen das moraltheologische Denken, und das ethische Prinzip der Korre-

lation von innerer und äußerer Wahrhaftigkeit ist pervertiert" (S. 74). – Auf die Fülle kritischer Bemerkungen und Beiträge gerade auch zur – sehr im Argen liegenden – Geschichte der katholischen Moraltheologie[1]) in Kleins Buch kann hier nur hingewiesen werden.

Blicken wir – unter Ausklammerung des eben besprochenen Buchs von J. Klein – auf die hier greifbar gemachte Beschäftigung der protestantischen Kontroverse mit der römischen Moraltheologie zurück, so läßt sich zusammenfassend sagen, daß diese Auseinandersetzung zunächst durch ein starkes Überlegenheitsgefühl der protestantischen Seite bestimmt und gehemmt war, das sich erst langsam verliert und das eine wirklich intensive Beschäftigung mit diesem Gebiet katholischer Theologie überflüssig zu machen schien. In der Folgezeit ist dann zwar eine beachtliche Intensivierung der Auseinandersetzung festzustellen; aber diese beschränkt sich (begreiflicherweise) mehr auf eine Reihe grundsätzlicher Fragen, als daß man dem Phänomen katholischer Moraltheologie in der Breite und Vielfalt gerecht würde. Das der protestantischen Fragestellung so stark geöffnete Buch von Joseph Klein hat zwar Beachtung, aber noch keine angemessene Aufnahme bei uns gefunden: es kommt aus einer solchen Fülle und Dichte katholischer Wissenschaftstradition, daß es dem Verständnis des evangelischen Lesers, auch des Theologen, erhebliche Schwierigkeiten bietet.

Diese nur distanzierte Berührung evangelischer Ethik und katholischer Moraltheologie ist dann an einigen Punkten einem intensiveren Verhältnis gewichen, wie sich das aus der allgemeinen Entwicklung des konfessionellen Gesamtverkehrs ergab. Diese Intensivierungen betrafen und betreffen vor allem das Gebiet der politischen Ethik im weitesten Sinn des Wortes. Über die allenthalben debattierten Fragen des Naturrechts wurde in dieser Zeitschrift vor längerer Zeit schon von H. H. Schrey ausführlichst berichtet (Jg. XIX, 1951, S. 21 ff.; 154 ff.; 193 ff.); ebenso über „Die Kirche und die soziale Frage" (Jg. XXI, 1953, S. 15 ff.). Zur katholischen Staatslehre nimmt W. Künneth in seiner „Politik zwischen Dämon und Gott" (1954) in breiter Weise Stellung (S. 499 ff.) wie auch zur Frage des Naturrechts (S. 123 ff.). Darüber hinausgehend widmet sich H. Thielicke im ersten Band seiner Theologischen Ethik (1951) den kontroverstheologischen Problemen mit besonderem Eifer; ja er bezeichnet diesen Band u. a. auch als einen Beitrag gerade zur kontroverstheologischen Begründung der Ethik. So werden dort nicht nur die anthropologischen Grundfragen – Imago-Dei-Lehre, Gewissen

1) Die brauchbarste Einführung in die Geschichte der katholischen Moraltheologie bietet unter den vorliegenden Lehrbüchern B. Haering, a. a. O. S. 47–84. Gegenwärtig wendet sich der Erforschung der kath. Moraltheologie im 18. und frühen 19. Jahrhundert verstärktes Interesse zu, wie die Angaben bei B. Haering S. 82 zeigen.

usw. – verhandelt, sondern gerade auch das Spezialproblem der Lehre von den circumstantiae, d. h. das Grundproblem der Kasuistik bzw. Situationsethik (vgl. S. 654 ff.). In den Beiträgen des *Evangelischen Soziallexikons* (Stuttgart 1956²) wird der Ertrag dieser Erörterungen vorläufig einmal zusammengefaßt[1]).

In den hier zu besprechenden moraltheologischen Lehrbüchern wird allerdings von diesem stark intensivierten Gespräch durchaus nicht gleichmäßig Kenntnis genommen. Ihnen hat sich unser Bericht jetzt zuzuwenden, und zwar in der Reihenfolge ihres kontroverstheologischen Ertrags, d. h. es werden diejenigen Werke an den Anfang gestellt, die am stärksten in der früheren Abgeschlossenheit des römisch-katholischen Selbstgesprächs verharren, während wir uns den Werken mit offenerem Horizont hernach widmen wollen.

II.

„Im Ganzen der Philosophie stellt die Ethik, zusammen mit der von ihr vorausgesetzten philosophischen Gotteslehre, den sachlich und methodisch bestausgebildeten Teil dar, der grundsätzliche Einhelligkeit sowie klare und tiefe Gedanken- und Beweisführung in allen wesentlichen Fragen aufweist", lesen wir bei Caspar Nink (Metaphysik des sittlich Guten, 1955, S. V). Anders sieht der Franzose Sertillanges die Lage, wenn er urteilt: „In der Morallehre liegt der schwächste Punkt des heutigen Katholizismus und verhältnismäßig auch unseres Lehrkörpers selbst" (zit. nach Herderkorr. V, 1951, S. 311). Der Gegensatz der Urteile scheint sich zunächst auf die Lage der Moralphilosophie im Unterschied von der Moraltheologie zu beziehen. Dann befände sich diese in einer weniger vorteilhaften Lage als jene. Bei dem engen Zusammenhang beider aber muß sich die Krise der Moraltheologie auch auf den philosophischen Vor- und Unterbau auswirken. In der Tat wird man die gegenwärtige Lage der Moraltheologie nur dann richtig verstehen, wenn man sie begriffen sieht in einem Ringen um die Freiheit der Theologie von der Philosophie – ein Ringen freilich, das niemals so radikal geführt werden kann, wie das von den reformatorischen Voraussetzungen her geboten erscheint. Dieses Ringen spielt sich weniger in einer betonten Kritik oder gar Abwehr des philosophischen Fundaments ab, als vielmehr in einer bewußten Heranziehung biblischer Begriffe und Normen. Dieser Vorgang charakterisiert die moraltheologische Arbeit der ganzen letzten Generation. Der verstorbene Bonner Moraltheologe Fritz Tillmann,

1) Vgl. die Besprechung aus der Feder von Osw. von Nell-Breuning SJ in „Stimmen der Zeit", Jahrg. 82, H. 5, Febr. 1957, S. 379–383; ferner vom gleichen Verfasser: Katholische und evangelische Soziallehre – ein Vergleich. Una-Sancta-Rundbriefe, Jg. 11, H. 4, Dezember 1956, S. 184–195.

dem Joseph Klein sein oben genanntes Werk widmete, war der hauptsächliche Träger einer solchen Rückführung der theologischen Ethik auf ihre biblische Grund- und Vorlage. Er stellt sein „Handbuch der katholischen Sittenlehre" (1. Aufl. 1934; 4. Aufl. 1950) ganz unter den Begriff der Nachfolge Christi und ihrer Verwirklichung. Gleichzeitig bemüht er sich um eine Reinigung der Moraltheologie von der allzu engen Verknüpfung mit ihren Hilfswissenschaften, sei das Philosophie und Kirchenrecht auf der einen oder Aszetik und Pastoraltheologie auf der anderen Seite. Tillmann hat sich gleichzeitig auch als praktischer Exeget bewährt, während er die Klärung der philosophischen Grundlagen dem ihm nahestehenden Theodor Steinbüchel[1]) überließ.

An dieser stärkeren Berücksichtigung der biblischen Grundlagen und Voraussetzungen nehmen alle hier zu besprechenden Lehr- und Handbücher mehr oder weniger teil. Aber sie stehen doch gleichzeitig in der mächtigen Tradition katholischer Moraltheologie. Diese Tradition ist zwar – gerade für den Außenstehenden – von bemerkenswerter Einheitlichkeit geprägt, und so möchte man sich fast wundern über das gleichzeitige Emporschießen so vieler Lehrbuchunternehmungen, die ja alle auf Abnehmer angewiesen sind. Aber die zunächst so einheitliche moraltheologische Tradition ist von jeher in sich aufgegliedert oder aufgesplittert. Schon immer besteht ein Unterschied, der auch zum Gegensatz werden muß, zwischen der mehr vereinheitlichenden, spekulativen Richtung der katholischen Tübinger Schule

1) Über Theodor Steinbüchel (1888–1949) schreibt B. Haering: „Die Bemühungen der Tübinger Schule, die Moraltheologie aus der einseitigen Blickrichtung auf das ‚gesetzliche Werk' zu lösen, haben in Steinbüchel einen kraftvollen Vertreter gefunden. In seinen zahlreichen (zum großen Teil posthumen) Werken geht es immer wieder um die Aktualität der sittlichen Entscheidung in der Situation und unter der Gnade. Wer sein ganzes Werk kennt, wird ihm kaum den Vorwurf machen, daß er eine gesetzesfeindliche ‚Situationsethik' vertrete. Er sieht das ganze sittliche Leben, besonders den vom Gesetz ausgesparten und nicht erreichbaren Raum unter dem Anruf der Gnade, und ist so, wenigstens seinem eigensten Anliegen nach, denkbar fern von einer anomistischen Moral. In einer einzigartigen Hellsichtigkeit gegenüber dem Guten, das in der Philosophie unserer Zeit der Erlösung harrt, griff er aus dem Existenzialismus und Personalismus das für eine christliche Theologie der Freiheit, Gnade und Liebe Brauchbare auf. Seine profunde Kenntnis der Tradition ließ ihn dabei immer wieder in die unversehrte katholische Mitte treffen" (a. a. O. S. 81 f.). Von Steinbüchels Werken seien hier wenigstens genannt: Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre (Bd. I des Handbuchs der kath. Sittenlehre von F. Tillmann, Düsseldorf 1928, 4. Aufl. 1950); Ders., Existentialismus und christliches Ethos, Heidelberg, F. H. Kerle, 1948, 71 Seiten; Ders., Zerfall des christlichen Ethos im XIX. Jahrhundert, Frankfurt a. M., Verlag Jos. Knecht, 1951, 172 Seiten.

und der stark kasuistisch-kanonistischen Richtung der häufig lateinisch geschriebenen Handbücher. Auf Thomas beruft man sich auf beiden Seiten.

Vgl. Joseph Klein a. a. O. S. 52: „Faßt man das bonum commune der Begriffsbestimmung des Gesetzes ... als das Endziel oder die ewige Seligkeit, dann ist der thomistische Gesetzesbegriff weit genug, um die ganze Moraltheologie zu umspannen. Der Rechtscharakter, der dieser Gesetzesdefinition an sich eignet, wird auf diese Weise aufgehoben. Die Auflockerung, die der Begriff des Gesetzes dadurch erfährt, daß das nichtletzte bonum commune durch den finis ultimus ersetzt wird, bedeutet eine Durchbrechung des Rechtsbereichs und eine Sprengung des juristischen Gesetzesbegriffs, und an seine Stelle tritt der Wille Gottes genau so wie bei der justitia generalis, wenn von dieser gesagt wird, sie erstrecke sich auf das in ordine ad legem divinam geschuldete Gut schlechthin.

Das Gesetz wird zu einer irgendwie zu verstehenden Norm, ohne die wir ethisches Sollen nicht zu konzipieren vermögen. Die justitia generalis und der Gesetzesbegriff werden analog, sobald sie der Erfassung des Handelns aus Glaube und Liebe dienstbar gemacht werden."

Andererseits Mausbach-Ermecke I S. 52: „Das bis heute unübertroffene Meisterwerk dieser Geistesarbeit (d. h. der Scholastik) ist die Summa theologica des hl. Thomas, deren umfangreichster Teil (pars II) die Moral behandelt; sie zeichnet sich – abgesehen von der biblischen Grundlage – durch umfassende Verwertung antiker und kirchlicher Ethiker, durch großzügige Einheitlichkeit und Übersichtlichkeit, durch psychologische Feinheit und metaphysisch-dogmatische Tiefe sowie endlich durch sachkundige und maßvolle Behandlung des Rechtlich-Praktischen aus." So wird denn Thomas in diesem dreibändigen Werk unter allen Einzelautoren bei weitem am häufigsten zitiert, freilich nicht so häufig wie die Bibel einerseits und der Denzinger bzw. der CIC anderseits. Nicht weniger stark fußt auch M. Reding auf Thomas.

Entsprechend dem verschiedenen Verhältnis zur thomistischen und kasuistischen Tradition fällt auch das Urteil über den heutigen Stand der Moraltheologie recht verschieden aus.

Ermecke-Mausbach schreiben: „Wie andere Schlagworte, so hat heute auch das von der ‚Krise der Moraltheologie' ein zähes Leben. Wer sich seiner geschickt zu bedienen weiß, darf sicher sein, daß er von Unwissenden für recht ‚modern' gehalten wird. Aber auch dieses Schlagwort vernebelt nur die Geister, hindert sie am wesens- und tatsachengerechten Denken und stiftet leider viel Unheil, indem es zu Unrecht bei den Laien das Vertrauen in eine kirchliche Wissenschaft untergräbt, die sicher mit zu den lebenswichtigsten gehört.

Man wirft heute der Moral einerseits vor und meint damit gleichzeitig Gründe für ihr ‚Versagen', daß sie zuwenig übernatürlich, auf Christus und seine Gnade sowie auf seinen Ruf zur Vollkommenheit eingestellt sei; daß es ihr überhaupt an ontologischer Begründung fehle. Anderseits aber sagt man von der katholischen Moral, sie gebe keine oder nur ‚unbefriedigende' Antwort auf die heute anstehenden Gewissensfragen. Die so etwas sagen, geben sich kaum die Mühe, ihre Behauptung durch Tatsachen zu erhärten ...

Ein beliebtes Beispiel für das sog. ‚Versagen' der Moraltheologie ist z. B. die ... Frage nach dem gerechten Kriege. Nicht die aus der Wesensordnung und damit der Schöpfungsordnung Gottes entnommenen Grundsätze sind falsch, sondern falsch ist oft ihre Anwendung auf die heutigen Fragen und Tatsachen. Mögen sich diese auch in unserem Jahrhundert in einem unvergleichlichen Tempo gewandelt haben, unwandelbar sind und gelten die sittlichen Wahrheiten, die man allerdings kennen und dann mutig, unbestechlich, vor allem aber richtig anwenden muß. Leider fehlt es oft daran. Aber dafür kann man nicht die katholische Moraltheologie verantwortlich machen" (II S. IV).

Anders Marcel Reding: „Wie sehr die Ethik und Moraltheologie einer Neubearbeitung im Anschluß an die Tradition bedürfen, zeigt das heute sehr verbreitete, oft allzu oberflächliche, aber in den Motiven teils (sic!) berechtigte Reden von einer Krise der christlichen Moral" (Handb. I S. 15 unter Verweis auf HK V 1951 S. 311 f. und La Vie Spirituelle, Loi et Amour, Suppl.-Heft vom 15. 5. 1951 Nr. 17).

Am stärksten in der Tradition verwurzelt erscheint das dreibändige Lehrbuch der katholischen Moraltheologie von Gustav Ermecke, das eine Neubearbeitung und Weiterführung des im deutschen Sprachbereich fast klassisch gewordenen Lehrbuchs von Joseph Mausbach darstellt. J. Mausbach (1861–1931) – die katholische Moraltheologie, seit 1915/18 immer wieder neu aufgelegt, vertieft und erweitert – „hat als höchste Sittenregel die Ehre Gottes, ergänzt durch den Gedanken der Seinsvollkommenheit. In der Anordnung der speziellen Moral folgt er dem Dekalog. Seine Moral ist aber gleichwohl keine reine Gebotslehre, sondern Tugendlehre, die sich in den hauptsächlichen Lebenssphären zu bewähren hat. Die vom Dekalog gebotene Sachanordnung scheint Mausbach die beste und die für den praktischen Seelsorger gegebene zu sein" (B. Haering S. 80). Ermecke nun, der gleichzeitig als Schöpfer und Verfechter des „Familiarismus" besonders auf dem Gebiet der Sozialethik hervorgetreten ist[1]), legt den Ur-Mausbach zugrunde, unter Beiseiteschiebung der 8. Auflage dieses Werkes von P. Tischleder 1938, gibt aber seiner Neubearbeitung die bewußte Zwecksetzung einer neuen Synthese.

„Wesentlich ... als methodisch-systematischer Gesichtspunkt das Anliegen der katholischen Moraltheologie heute: Die christologische Synthese und die spekulative Vertiefung bei gleichzeitiger Berücksichtigung der Nähe zur Verkündigung der Frohbotschaft von der Nachfolge Christi im apostolischen Dienste an der Verherrlichung Gottes durch die Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt" (so in den Vorworten aller drei Bände gleichlautend!). Die Anliegen Tillmanns, aber auch einer Verkündigungstheologie und der katholischen Aktion werden also programmatisch aufgenommen.

1) Vgl. Ermeckes eigene zusammenfassende Darstellung in: Wörterbuch der Politik hrsg. v. H. Sacher und Osw. v. Nell-Breuning, Heft V, Lfg. 1, Sp. 71–78 (1951).

Im Aufbau hält sich Ermecke an die Tradition. Im 1. Band wird eine allgemeine Moral geboten. Sie soll entfalten „die Lehre von den allgemeinen sittlichen Pflichten der Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und zur Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt". Verfasser schickt jedoch erstmalig „Grundzüge der Fundamentalmoral" voraus, in Annäherung des moraltheologischen Aufbauschemas an dasjenige der Dogmatik mit ihrer „Fundamentaltheologie". Sie enthält (auf 18 Druckseiten!) eine Darlegung ihres Begriffs und ihrer Aufgabe und der wichtigsten Lehren über die Seinsgrundlagen des sittlichen Wirkens: Wirken als Seinsentfaltung, geschöpfliches Wirken als Entfaltung des geschöpflichen Seins, schließlich speziell des menschlichen und des christlichen Seins – ein Triumph der Schematik, wird man sagen müssen, die obendrein jede wirkliche Explikation oder gar Konfrontation mit anderen Grundauffassungen unterläßt.

Die Allgemeine Moraltheologie baut sich dann nach einigen methodischen und normenkritischen Paragraphen in sieben Abschnitten auf, die zunächst Wesen und Ziel des Sittlichen in der natürlichen und übernatürlichen „Ordnung" verankern, und erst im Anschluß daran den Begriff des Gesetzes als objektiver, des Gewissens als subjektiver Norm entfalten: immer mit breiter Hereinnahme sowohl biblischer wie kirchenrechtlicher Stoffe und Reflexionen. Abschnitt 4 beschreibt die Verwirklichung des Sittlichen im menschlichen Handeln, woran sich die „Übernatürlichkeit" – d. h. die Gnade – im Moralgeschehen erst anschließt. In den beiden letzten Abschnitten (6 und 7) werden dann die sittlich guten bzw. die sittlich bösen Handlungen und Zustände beschrieben, wobei der Aufteilung des natürlich und des übernatürlich Guten (Kardinal- und eingegossene Tugenden, Verdienstbegriff und Vollkommenheitslehre) die Unterscheidung von Todsünden und läßlichen Sünden gegenübertritt. Auch diese Abschnitte bieten reichliche Beispiele für das Ineinander von Moraltheologie und Kanonistik.

Band II und III behandeln die spezielle Moraltheologie. Band II beschreibt den religiösen Pflichtenkreis „zur Entfaltung der in Christus geschenkten Lebensgemeinschaft mit Gott und zur Teilnahme an seiner Verherrlichung durch Christus im Kult seiner Kirche". Hier werden zunächst die drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung breit dargelegt; darauf die Tugend der Gottesverehrung und verwandte Tugenden (also die speziell kirchlichen Pflichten: Gottesdienstbesuch, Fasten, Gelübde u. a.). Die „verwandten Tugenden" sind Demut, Gehorsam und Dankbarkeit.

Band III behandelt den irdischen Pflichtenkreis, d. h. die Lehre von den sittlichen Pflichten des Apostolats zur Auferbauung des Reiches Gottes in Kirche und Welt. Dieser Band ist im Zuge der Neubearbeitung als frühester schon 1953 erschienen. Wie der Verfasser im Vorwort (s. VII) sagt, „verlangt

die Verantwortung für die großen Aufgaben der Kirche und ihrer Glieder in unserer Zeit vordringlich eine zuverlässige und zusammenhängende Darstellung der irdischen Pflichten und klare, richtige Antworten auf die zahlreichen schweren Gewissensfragen der Gegenwart". Wir haben es also mit einem gewichtigen Beitrag zum politischen Ethos des modernen Katholizismus zu tun.

Der Aufbau des Bandes ist für unsereinen ziemlich verwunderlich. Er gliedert sich in drei sehr ungleich umfangreiche Abschnitte über die christlichen Pflichten, erstens in den sozial-personalen Lebensbereichen (S. 12 bis 125), zweitens in den sozial-materiellen (S. 126–249) und drittens in den sozial-idealen Lebensbereichen (S. 250–273). Im ersten Abschnitt finden wir die Pflichten gegen Familie, Staat, Kirche, Stand und Beruf, das eigene leibliche Leben, Ehe und Geschlechtsleben – in dieser Reihenfolge! – behandelt, im zweiten die Probleme von Recht und Eigentum, der Begründung und Übertragung von Rechten durch Rechtsgeschäfte und rechtserhebliche Tatsachen, schließlich der Verletzung von Rechten und der Pflicht der Restitution, im dritten die Fragen von Ehre, Wahrheit und Treue. Man wird eine solche Anordnung, für die der Verfasser sich auf den Dekalog beruft (I S. 58), als nicht besonders überzeugend bezeichnen müssen, selbst wenn man sich mit der Hereinnahme reiner Rechtsfragen in die ethische Reflexion abfinden könnte. Man fragt sich, ob denn wirklich auch derartige Rechtsfragen im Blick auf die Beichtpraxis zur Behandlung kommen müssen. Aber Verfasser folgt hier nur der Tradition.

Von den Erkenntnissen der Situationsethik nimmt der Verfasser zwar Kenntnis, aber er ist nicht eigentlich von ihnen bewegt. In dem abschließenden Paragraphen des dritten Bandes über Bedeutung und Anwendung der moraltheologischen Grundsätze wird mit Selbstverständlichkeit die kasuistische Methode verfochten und angepriesen:

„Es ist Aufgabe der Kasuistik, die neu auftretenden Gewissensfragen mit wissenschaftlicher Gründlichkeit zu beantworten und die Gewissen der Menschen zu beraten. Und ohne eine solche Kasuistik kommt keine Moraltheologie aus. Es ist ihre Aufgabe, nicht bloß allgemeine Grundsätze aufzustellen, sondern auch zu ihrer Verwirklichung in der Geschichte des Einzel- und des Gemeinschaftslebens anzuleiten.

Den irdischen Lebensbereichen begegnet die Moraltheologie und die sittliche Praxis zuerst in der Form der realisierenden Kasuistik. Sie leitet zur Verwirklichung des Christlichen an, d. h. der sittlichen Normen in den dem Menschen zur Gestaltung und dem Christen zum Apostolat aufgegebenen Lebensbereichen. Es geht darum, die christliche Sendung in jedem Heute und Hier getreu zu erfüllen. Dazu muß die Moraltheologie anleiten, darauf muß die Moralpraxis achten. Hier liegt auch eine Hauptaufgabe der Moralpädagogik.

Diese realisierende kasuistische Einstellung ist grundlegend. Sie folgt aus der verpflichtenden Verantwortung für die große sittliche Aufgabe, Reich Gottes in dieser Welt zu bauen. Hinzu kommt aber die judizierende Kasuistik, die sich um die Antwort auf die einzelnen, gerade heute zahllosen, schwierigen Gewissensfragen bemüht" (III S. 275). „Wegweisend und verbindlich sind und bleiben dabei die Lehren der Kirche. Gerade sie zeigt immer wieder, wie die unveränderlichen Grundgesetze allein geeignet sind, die sittliche Wahrheit in jeder Lage zu erkennen. Im kirchlichen Lehramt und in der an ihm orientierten moraltheologischen Tradition liegt die einzigartige Befähigung der katholischen Sittenlehre zur Beratung der Gewissen auf den Wegen des Heils" (a. a. O. S. 274).

Der als Nachfolger des kürzlich verstorbenen Otto Schilling in Tübingen tätige Johannes Stelzenberger legt ein Lehrbuch der Moraltheologie in einem Bande vor und bestimmt die Tendenz seiner Darstellung durch den Untertitel: Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. Auch er zerlegt den Stoff in einen kürzeren allgemeinen (S. 17–113) und einen längeren speziellen Teil (S. 116–349). Mausbach-Ermecke gegenüber fällt auf die relativ breitere biblische Grundlegung der Sache, an welche sich dann ein anthropologischer Abschnitt über die sittliche Anlage des Menschen anschließt. Die spezielle Moral ist in herkömmlicher Weise als Pflichtenlehre aufgebaut: Pflichten gegen Gott, worunter wieder die drei göttlichen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung fallen, denen sich ein Abschnitt über die Gottesverehrung und einer über die Pflichten des Gemeinschaftskultus anschließt; sodann der individuelle Pflichtenkreis und schließlich der soziale – mit einem ganz knappen Schlußkapitel über die Kirche als Gegenstand der Pflichtenlehre. Auch bei Stelzenberger finden sich die weit ins Rechtliche führenden Darlegungen über die „Pflichten hinsichtlich der materiellen Güter des Nächsten".

Unter Hinweis auf Joseph Klein: Ursprung und Grenzen der Kasuistik (Festschrift F. Tillmann, Düsseldorf 1950, S. 229–245), bemerkt Stelzenberger zum Problem der Kasuistik: „Die planmäßige Anwendung der Theorie auf fiktive Fälle oder wirkliche Vorkommnisse der Praxis hilft als schulmäßige Übung sehr, die Begriffe zu klären, Strittiges abzuwägen, das Wesentliche herauszustellen und auch die Freiheit und Verschiedenheit der Werturteile zu achten und zu prüfen. Die Einengung und Vorherrschaft der ‚Fallmoral' bringt freilich die große Gefahr, die Sittlichkeit zu stark und zu einseitig mit der Brille des Juristen zu sehen. Leicht fällt der Schwerpunkt auf das äußere Geschehen. Die psychologisch oft fein verästelte und überdeckte Innerlichkeit und die für das äußere Tun maßgebende und es tragende Gesinnung und Motivierung (Antrieb) geraten leicht ins Hintertreffen. Geschichtlich ist dieser Abweg in der Fallmoral besonders des 17. und 18. Jahrhunderts ganz offenkundig" (S. 33). Von den beiden Einwänden gegen alle Kasuistik, die wir der Ethik K. Barths entnahmen, läßt Verfasser also nur den zweiten – von der Unerkennbarkeit des Menschen – gelten.

Ohne Zweifel hat Stelzenbergers zusammenfassende Darbietung des moraltheologischen Stoffbereichs gerade auch für den nicht-katholischen Leser den Vorzug der Kürze und Übersichtlichkeit, und sein Lehrbuch würde auch unsern evangelischen Theologen nützliche Dienste tun können, auch wenn es nicht eigentlich kontroverstheologisch interessiert ist.

Sehr viel schwieriger ist eine ausreichende Kennzeichnung und gerechte Würdigung der „Moraltheologie in einem Band" (aber immerhin von 1446 Seiten) aus der Feder von Bernhard Haering. Der Verfasser ist laut Kürschner 1912 geboren und Professor der Moraltheologie an der Ordenshochschule Gars am Inn und an der Academia Alfonsiana der Redemptoristen in Rom. Schon 1955 teilte der Verlag mit: „Das Werk hat überall, nicht nur in katholischen Kreisen, große Anerkennung gefunden. Die erste Auflage war nach zehn Wochen restlos vergriffen, die zweite Auflage ist seit Juli (1955) lieferbar, die dritte Auflage ist im Druck. Übersetzungen ins Englische, Französische, Italienische und Spanische sind in Vorbereitung." Dieser bemerkenswerte äußere Erfolg des Werkes muß also einem intensiven Bedürfnis entsprechen, welches durch das recht stattliche Angebot moraltheologischer Summen nicht befriedigt worden ist. Die durchaus rühmenswerte Sprachgestalt – rühmenswert etwa im Vergleich mit derjenigen des Mausbach-Ermecke! – kann es nicht allein sein; erst recht nicht nur die vorzügliche äußere Aufmachung des Werkes. Vielleicht darf man mit aller Vorsicht sagen, was Mausbach-Ermecke auch anstrebte, aber m. E. nicht erreichte, sei diesem Werk eher gelungen, nämlich eine Synthese der stark auseinanderfallenden Moraltheologie als Gesamtwissenschaft zu finden und auch wirklich darzustellen. Die katholische Moraltheologie leidet ja von jeher nicht nur an Stoffüberfüllung, sondern noch viel mehr an methodischen Schwierigkeiten. Sogar Ermecke gibt zu, ein vollkommenes System und eine vollkommene Methode der Moraltheologie, die alle Wünsche befriedigt, sei noch nicht gefunden (I S. 61). Nicht nur daß die Abgrenzung der Moraltheologie gegenüber den Nachbargebieten Mühe macht, mehr noch widerstreiten sich die Methoden, nämlich eine sog. positive Methode, die die ethischen Wahrheiten der normativen Tradition entnimmt und sie für die Gegenwart expliziert und interpretiert, eine spekulative Methode, die von der Metaphysik des Seins oder von der „Vermählungseinheit von Natur und Gnade in Christus und seinen Gliedern" (Ermecke I S. 59) ausgeht, und die kasuistische Methode, die wir kennen. Die starken biblischen Antriebe durch die Tillmannschen Entwürfe und durch die allgemeine Rückkehr zum Biblischen im neueren (deutschen) Katholizismus wollen aber nun auch berücksichtigt werden; darüber hinaus, und gar nicht immer im selbstverständlichen Einklang damit, die Antriebe der liturgisch-sakramentalen Erneuerung und des ekklesiologischen Überschwangs. All diese Motive

und Tendenzen finden sich in Bernhard Haerings Monumentalwerk gleichmäßig berücksichtigt und zum Ausgleich gebracht. Daher dürfte seine Durchschlagskraft kommen.

Er selbst beschreibt in der Einleitung seines Werkes die verschiedenen Anliegen folgendermaßen:

„Die Norm, die Mitte und das Ziel der christlichen Moraltheologie ist Christus. Das Gesetz des Christen ist kein anderes als Christus selber in Person. Er allein ist unser Herr, unser Erlöser. In ihm haben wir das Leben und darum auch das Gesetz unseres Lebens. Das christliche Leben darf nicht einseitig vom formulierten Gesetzeswort her verstanden werden, ja nicht einmal primär vom fordernden Willen Gottes her, sondern immer vom schenkenden Willen Gottes her. In Christus aber hat uns der Vater alles geschenkt. In Ihm hat Er uns die letzten Tiefen Seiner Liebe geoffenbart. In der Liebe Christi und durch sie fordert Er unsere Gegenliebe, ein wahrhaft christförmiges Leben. Das christliche Leben ist Nachfolge Christi, aber nicht ein äußeres Nachahmen Christi, auch nicht nur ein äußeres Nachfolgen in Liebe und Gehorsam, sondern zuallererst Leben in Christus. Der hauptsächlichste Ausgangspunkt dieser Moraltheologie sind wie bei Magnus Jocham ‚die Mysterien der Gotteskinder', unser seinshaftes Hineingenommensein in Christus durch die heiligen Sakramente, durch das göttliche Leben in uns[1]).

Der geschichtliche Mensch kann sich nur von Christus her verstehen, da Christus das Urbild ist, nach dem wir geschaffen und neugeschaffen sind. Die christliche Sittlichkeit muß sich in allem von den großen Urtatsachen der Schöpfung ‚im Worte Gottes' und der Erlösung in Christus her verstehen und gestalten. Sie ist Leben aus dem Siege Christi in der Erwartung des vollen Offenbarwerdens des Sieges Christi an Seinem großen Tage.

In Christus sein heißt Glied sein an Seinem Leibe, heißt in Beschlag genommen sein von Seinem Reiche. Darum muß die christliche Moral in allen Teilen den heilssolidarischen, apostolischen Charakter aufzeigen" (S. 39). Indem Verfasser den verschiedenen Zwecksetzungen einer Moraltheologie, je nachdem ob sie für die Beichtpraxis oder für die reine Wissenschaft oder für die Verkündigung gedacht und geschrieben ist, ihr Recht läßt, beschreibt er seinen Versuch der Vereinheitlichung:

„Erstens soll das vollkommene Ideal des Lebens in Christus und mit Christus, die radikale Christusnachfolge, mit anderen Worten: die christliche Tugendlehre, dargestellt werden.

Zweitens soll aber auch immer der Zaun des Gesetzes, die Todesgrenze für das Leben in Christus, aufgezeigt werden. Doch auch dieser Teil wird nicht einfach als eine Gesetzesmoral geboten werden; sondern der Zaun, die Grenze, wird von der Mitte her als der Widerspruch gegen das Leben in Christus, als die Gefährdung der Nachfolge Christi dargestellt. Das Gesetz soll aufgezeigt werden als Ausdruck

1) Magnus Jocham (1808–1893): Moraltheologie oder die Lehre vom christlichen Leben, 1852 u. a.; vgl. J. Zinkl, Magnus Jocham, ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert, Freiburg 1950.

der Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit, als die andere Seite der schenkenden Liebe Gottes, als Grenze, die nicht nur vor dem gähnenden Abgrund des Todes warnt, sondern hinweist und hindrängt zur goldenen Mitte stets wachsender Liebe.

... daß Tugendlehre und gesetzliche Grenzziehung in einer christlichen Moral nicht unverbunden nebeneinander stehen als statische Tugendlehre und als statische Gesetzesmoral. Christliche Sittlichkeit ist Leben und Wachstum des Lebens. Darum muß die Moraltheologie drittens zeigen, wie sich der Bogen des Guten spannt von der Grenze hin zur Vollendung. Der dynamische Charakter der Sittlichkeit kommt nicht nur durch das Kapitel Bekehrung zum Ausdruck, das zwischen den Kapiteln über die Sünde und die Tugend steht, sondern in jedem Sprechen von der Grenze und der Vollendung muß die Dynamik des Wachstums und das stets Unfertige des Christen in der Bewährung des homo viator durchklingen.

Die Moraltheologie verkündet die ewige Wahrheit, aber sie muß sie je ihrer Zeit verkünden. Sie muß die Probleme und Aufgaben je ihrer Zeit im Lichte des Ewigen durchleuchten. Sie will dem Leben dienen. Sie ist eine Dienstleistung im Reiche Gottes. Diese Moraltheologie will auch dem Laien helfen, sein christliches Weltamt recht zu verstehen, die Probleme seines privaten und öffentlichen Lebens in der Weite und mit dem Ernst radikaler Christusnachfolge zu sehen" (S. 40).

So hochgespannt die Forderungen des christlichen Ideals sind und sein müssen, so will Verfasser damit doch nicht einem Rigorismus in der Verwaltung des Bußsakraments Vorschub leisten. „Wo es sich um die Verweigerung der Lossprechung handelt, gilt die äußerste Grenzziehung des Gesetzes, die größte Milde" (S. 41).

„Auf die inhaltliche Darstellung der Stoffe des Kirchenrechts und Zivilrechts wird bewußt verzichtet, um auch jeden Anschein einer Gleichsetzung von Recht und Moral oder einer Verrechtlichung der Moraltheologie zu vermeiden. Aber die Versittlichung des Rechtes mußte ein bedeutsames Anliegen bleiben. Darum werden die moraltheologischen Grundfragen des Kirchenrechts und die moraltheologische Einordnung des Zivilrechtes und auch typische Grenzfragen zwischen Moral und Recht nachdrücklich behandelt und dargestellt, wie sich das menschliche Gesetz, insbesondere das Gesetz der Kirche, dem ‚Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus' (Röm. 8, 2) einfügt" (S. 43).

Eben diese Stelle aus Röm. 8, 2: „Das Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus hat dich freigemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes" setzt Bernhard Haering als biblisches Motto über das Ganze seiner Moraltheologie. Man weiß, wie sehr gerade dieser Text bei uns die neuere Erörterung der Fragen von Evangelium und Gesetz seit Karl Barths Programmschrift von 1935 bestimmt hat. Es müßte einen besonderen Reiz und einigen kontroverstheologischen Wert haben, würde man die Gesamtauffassung dieser Moraltheologie als einer Lehre von der Heiligung mit derjenigen Karl Barths im letzterschienenen Band seiner Kirchlichen Dogmatik vergleichen. Beachtliche Nähe und bezeichnende Abweichungen würden sich herausstellen, sowohl christologischer wie dann auch anthropologischer Natur, vor allem aber im Verständnis von „Gesetz". Jedenfalls will dieses Werk von

jedem beachtet sein, der zu einem Urteil über den Stand der Theologie auf beiden Seiten des konfessionellen Grabens gelangen will. Dies gilt auch dann, wenn sich, wie es im dritten Teil dieses meines Berichts geschieht, herausstellen sollte, daß die Beachtung des protestantischen Kontrahenten auch bei Haering nicht so weit vordringt, wie es zu wünschen wäre.

Nach seiner eigenen Aussage wirkten auf den Autor „formend vor allem Augustinus, Cyrill von Jerusalem, Thomas von Aquin und Alfonsus von Liguori, von den neueren Moraltheologen Sailer, Hirscher, Schilling, Tillmann und Steinbüchel" (S. 43). Als Redemptorist hat er vor allem das Erbe des 1871 zum Doctor Ecclesiae erhobenen hl. Alphonsus de Liguori (1696–1787) zu wahren. Von jeher hat sich der protestantische Einwand gegen die römische Moraltheologie besonders an Person und Werk dieses Kirchenlehrers geheftet, den man als den neben Thomas einflußreichsten Lehrer des neueren Katholizismus bezeichnet hat. So wird man eine Stellungnahme auch dann mit Interesse lesen, wenn man erfährt, daß Haering die geschichtlichen Kapitel der Moraltheologie vom 14. bis 18. Jahrhundert nicht selbst geschrieben hat, sondern daß sie von (seinem Ordensgenossen?) P. Dr. Louis Vereecke verfaßt sind.

„Abgetrennt von der Dogmatik entwickelt sich die Moraltheologie nunmehr (im 17. Jahrhundert) nach ihrem eigenen Rhythmus. Konzentriert um den Traktat über die Gewissensentscheidung beschäftigt sie sich hauptsächlich mit der Lösung des berühmten Problems des Probabilismus; so gründlich, daß die Geschichte der Moraltheologie während zweier Jahrhunderte im Grunde nichts anderes ist als die Geschichte des Probabilismus. Diese besondere Sichtweise führt übrigens zur abstrakten Kasuistik ohne Lebensnähe. Die Moral hat sich während mehr als eines Jahrhunderts in ihrer Frage eingemauert" (S. 69).

Nach diesen kritischen Bemerkungen ist man um so mehr gespannt auf das Urteil über Liguori.

„Es ist das Verdienst des hl. Alfonsus von Liguori, die goldene Mitte zwischen den extremen Lösungsversuchen gefunden zu haben. Die probabilioristische Ausbildung des hl. Alfonsus machte bald einem gemäßigten Probabilismus Platz, der sich schließlich in der Form des Äquiprobabilismus präzisierte. Das war eine Lösung, die der Wirklichkeitssinn des großen Seelsorgers fand. Im Gesamt der Moraltheologie des hl. Alfonsus obsiegt das Studium der konkreten Umstände der sittlichen Handlung immer über die mechanische Anwendung einer wenn auch noch so richtigen Formel. Es ist jedoch zu vermerken, daß die Alfonsianische Moral der Gruppe von Moraltheologien einzureihen ist, die seit dem Ende des 16. Jahrhunderts durchgedrungen ist. Sie hat Teil an ihrer Stärke und an ihren Schattenseiten. Übrigens wäre es ungerecht, gegen den hl. Alfonsus in einer Darstellung der christlichen Sittlichkeit nur seine ‚Theologia Moralis' zu sehen und nicht auch sein viel umfangreicheres und weiter verbreitetes Schrifttum über das vollkommene christliche Leben. Aus vielem nennen wir nur das kostbare Büchlein ‚Practica di amar

Gesù Christo', das das christliche Leben im Anschluß an das 13. Kapitel des ersten Korintherbriefes radikal von der göttlichen Liebe aus betrachtet" (S. 70).

„So liegt das Verdienst des hl. Alfonsus ... darin, daß er durch den Dschungel der Meinungen einen sicheren Mittelweg gebahnt hat. Die Sorge des kirchlichen Lehramts war es immer, die Reinheit der Lehre vom christlichen Leben zu bewahren und der Probabilismus schien lange Zeit mit dem Laxismus verbunden zu sein. In dem Gewirr der ‚wahrscheinlichen, wahrscheinlicheren, gefahrlosen, gefahrloseren (tutiores), weniger gefahrlosen und gefährlichen' Meinungen sind die Lehrmeinungen des hl. Alfonsus immer praktisch zuverlässig. Auf dieser Ebene des praktischen Handelns liegt die wahre Stärke des hl. Alfonsus, des großen Seelsorgers und Seelenhirten, als den er sich auch in seinem schriftstellerischen Werke durchweg zeigt" (S. 71).

Leider kann hier eine genauere Analyse dieses zwiespältigen Urteils nicht versucht werden. Es fällt dem Außenstehenden jedenfalls schwer, sich zwischen einer so scharfen Kritik des Probabilismus und einer solchen Anerkennung seines hervorragendsten Vertreters durchzufinden. Aber die Frage darf nicht unbeantwortet bleiben, wie denn der redemptoristische Moraltheologe von heute sich dem Problem der die Meinungen abwägenden Kasuistik gegenüber in der eigenen moraltheologischen Darbietung verhält. Es folgen ja auf die sehr personalistisch, um nicht zu sagen existentialphilosophisch gehaltenen Kapitel der allgemeinen Moraltheologie bei Haering breite Ausführungen einer speziellen Ethik, die die kasuistische Methode, auch ihre Handhabung im Sinn des Probabilismus unausweichlich machen.

In dem so sehr umstrittenen Kapitel der ethischen Beurteilung der Schwangerschaftsunterbrechung z. B. teilt Verfasser natürlich zunächst das rigorose Nein der römischen Kirche dieser gegenüber. Dann aber folgt eine Erörterung über ‚erlaubte Operationen' und dort finden wir u. a. den Satz: „Unabdingbare Voraussetzung ist immer, daß (bei einer solchen ‚erlaubten Operation') auf keinen Fall das Kind direkt getötet wird, sondern daß sein Tod lediglich als ungewollte Wirkung der an sich erlaubten und notwendigen ärztlichen Behandlung in Kauf genommen wird, und schließlich, daß alles so eingerichtet wird, daß die Leibesfrucht nach Möglichkeit wenigstens getauft werden kann" (S. 1015). Bei der Erörterung einer solchen „erlaubten Operation" wird dann in der Anmerkung gesagt: „Die Erlaubnis der oben genannten Operation ist theoretisch nicht unbestritten, praktisch jedoch sicher hinreichend probabel" (S. 1015 Anm. 83).

Läßt man eine solche Erörterung auf sich wirken, so wird deutlich, wie hier die ganze Strenge des Nein zwar formell (und gewiß auch subjektiv mit allem Ernst) aufrechterhalten wird, wie aber dann doch der Ausweg gesucht und gefunden wird, ihr zu entgehen. Denn wer könnte zwischen gewollten und ungewollten Folgen eines ärztlichen Eingriffs je wirklich scheiden. Wir sagen das hier nicht, um die hergebrachte Polemik gegen den

kasuistischen Probabilismus neu aufleben zu lassen. Allzu deutlich steht vor Augen, wie alle evangelische Ethik hier vor den gleichen Schwierigkeiten steht. Aber gerade wenn man von den hochgespannten Sätzen des allgemeinen Teils dieser Moraltheologie zu den Paragraphen der speziellen Ethik kommt, empfindet man den Bruch des Denkens, und ist geneigt, Gal. 3, 3 b sich erfüllen zu sehen. Aber das oben zitierte Urteil der Ethik von Søe ist zu summarisch. Es wird dem Willen zur Nachfolge und zum wirklichen Gehorsam nicht gerecht.

Wenden wir uns der Autorschaft Marcel Redings zu, so betreten wir eine andere Welt. Es ist auch eine katholische Welt: an der thomistischen Grundformel von Natur und Übernatur wird mit aller Selbstverständlichkeit festgehalten. Aber der Horizont ist sehr viel weiter als bei den andern Lehr- und Handbüchern. Mit einer gewissen distanzierten Überlegenheit steht der Verfasser der streng gefügten traditionellen Moraltheologie gegenüber; anderseits sind seine Aufnahmen der nicht-katholischen philosophischen und theologischen Traditionen alles andere als nur beiläufig, und das Gespräch über den Zaun läßt im Ton zuweilen fast vergessen, daß der Zaun da ist.

Die beiden hier zur Anzeige vorliegenden Werke ergänzen sich trefflich: „Der Aufbau der christlichen Existenz" (1952) entfaltet die biblisch-theologischen Grundlagen, ohne auf die spezielle Ethik und ihre Fragen schon einzugehen. Dieser Band ist gleichsam der Vorreiter zu dem Unternehmen eines vielbändigen, von verschiedenen Verfassern zu erstellenden (und in den ersten Bänden auch schon erstellten) Handbuchs der Moraltheologie, dessen erster Band Redings „Philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie" ist. (Wir zitieren den „Aufbau" mit der Seitenzahl, die „Philosophische Grundlegung" mit I und folgender Seitenzahl.)

Reding stammt aus Luxemburg. Die ganze Fülle französischer katholisch-theologischer Arbeit gerade auf dem Gebiete der Ethik steht ihm in gleicher Weise vor Augen und zur Verfügung wie die Arbeiten der deutschen Moraltheologen, von denen er im Vorwort (S. V) Tillmann besonders nennt. Eine große Nähe zu Steinbüchel ist unverkennbar. Ein besonderes Kennzeichen der beiden Werke ist die breite Hereinnahme der in der philosophisch-theologischen Denkgeschichte vorliegenden Lösungen und Versuche: so sehr Reding im aristotelischen Thomismus wurzelt, so reicht der Blick doch auch hinüber zur protestantischen und kritisch-idealistischen Ethik, aber auch zur Moral der Aufklärungszeit und zur evangelisch-theologischen Ethik der Gegenwart, mit Einschluß einiger in K. Barths Kirchlicher Dogmatik enthaltenen Traktate. Wir versuchen zunächst, eine Vorstellung von Aufbau und Inhalt beider sehr lesbar geschriebener Bücher zu vermitteln.

Im „Aufbau" handelt Reding in einem ersten Teil von „Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit der christlichen Existenz".

„Christliche Existenz ist wesentlich auf Christus bezogen. Christus nimmt einen bestimmten Ort in der Geschichte ein. Dieser Ort ist nicht durch notwendige, apriorische Prinzipien bestimmt, sondern durch den freien Willen Gottes. Das Zentrum des Christentums ist demnach geschichtliche, nicht zeitlos-metaphysische Wahrheit. Genau so ist das christliche Ethos geschichtlich, ohne jedoch dafür dem Relativismus zu verfallen. Bei aller Geschichtlichkeit steht der Mensch in einer ontologischen Gottesbeziehung, die freilich verschiedene geschichtliche, in ihren Wesensstrukturen übergeschichtliche Gestalten trägt. Ohne diese Übergeschichtlichkeit des Wesens könnte es überhaupt keine Geschichte geben" (S. 1).

Dann wird, in Anlehnung an die biblischen Geschichten und Gestalten des Alten Testaments „Bereitschaft und Verheißung" des Menschen dargestellt, die ihre Erfüllung in der „Gottnähe in Christus" findet. Ein vierter Teil über „Glaube, Existenz, Freiheit und Gemeinschaft" schließt den ganzen Entwurf ab.

„Im Glauben werden wir Christus und Gott gnadenhaft nahe. Der Glaube – wie Hoffnung und Liebe – ist Gnade, die organisch in das Seelengefüge hineinwächst. Um tätig werden zu können, bedarf der Glaube der Klugheit, der – natürlich und übernatürlich – richtigen Vernunft. Damit stellt sich das Problem des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. In der Vernunft ist die Freiheit gegründet. Wie verhalten sich gnadenhafter Glaube und menschliche Freiheit zueinander? Und endlich: der Glaube entfaltet sich innerhalb der christlichen Gemeinschaft. In welchem Zusammenhang stehen lebendiger Glaube und christliche Gemeinschaft?" (S. 167).

Die ganzen Darbietungen sind durchzogen von Stellungnahmen zur protestantischen Tradition, auf deren wichtigste wir im letzten Teil dieser Abhandlung noch zurückkommen wollen.

Die „Philosophische Grundlegung" befaßt sich nach den einleitenden Begriffsbestimmungen im ersten Teil mit dem Wesen des Sittlichen und seiner Gegenwart in der menschlichen Wirklichkeit. Grundlegend für seine Darstellung ist die Erkenntnis von der menschlichen Wirklichkeit als geschichteter und vom Wert. „Jede bewußte Funktion geht von dem zum mindesten dunklen Ahnen eines Wertes aus, der erstrebt wird. Am Anfang steht also der Wert. Er wirkt auf das Subjekt des Handelns. Er appelliert und bereitet zum Streben nach dem Wert. Das Streben ist die Antwort auf den Appell des Wertes: es geht daher den umgekehrten Weg des Wertaufrufs: den Weg vom Subjekt zum Wert. Die Veränderung des Handelnden durch den Wert und die Bereitung für den Wert geschieht in der Liebe. Die Liebe erzeugt das Streben nach dem Wert und sie findet ihre Erfüllung im Besitze des Wertes, der bei den bewußten Wesen ein bewußter Besitz ist. So schließt sich der Kreis in der liebenden Erkenntnis" (I S. 15).

Das ist alles phänomenologisch und welt-immanent gemeint und erst allmählich arbeitet sich die Darlegung zu der Grenze des Irdisch-Natürlichen hin:

„Steigert man den menschlichen Blick zum absoluten Blick und das menschliche Wort zum absoluten Wort, so stellen beide die Beziehung mit dem absoluten Du her. Diese Steigerung ist nicht eine künstliche Konstruktion, sondern kann jeweils erfahren werden. Der religiöse Mensch erfährt sich als unter dem Blick Gottes lebend und der sittliche Mensch steht unter dem Anruf des absolut verpflichtenden Gottes. Für ihn wird die Stimme des Gewissens zur Stimme und zum Anruf Gottes, der absolut verpflichtet . . .

Erst wo sich die Beziehung zum Absoluten vollzieht, bekommen die Dinge innerhalb der Welt und die Personen ihre angemessene Bedeutung. Wo die Dinge und Personen durch die absolute Transzendenz hindurch gesehen werden, entsteht nicht die Versuchung, irgend etwas Innerweltliches – und sei es auch die vollendetste Person – zu verabsolutieren und damit alles andere in seinem Werte anzutasten" (I S. 49 f.).

In den Formen des willensmäßigen Abirrens von der richtigen „Wertung" kommt es „zu den Verirrungen, welche die Tradition Hauptsünden nennt" (I S. 56). Erst innerhalb dieser Wertlehre gelangt Verfasser zur Erörterung der „Richtigkeit des Sichverhaltens" (I S. 76 ff.), des Sollens, der Pflicht und des Gesetzes (S. 78 ff.) und der Gerechtigkeit (S. 90). Der Nachweis der Gegenwart der Sittlichkeit im empirischen Dasein erfolgt in der Beschreibung der Sittlichkeit der einzelnen Akte und des sittlichen Charakters der Tugenden – sowohl im individuellen wie im sozialen Bereich.

Natürlich drängt sich bei einer solchen Methode die Frage nach der Eigenständigkeit des Sittlichen bzw. nach den Grenzen eines rein humanen Ethos auf. Ihr widmet sich der zweite Teil der Grundlegung, und zwar – in einer sehr lehrreichen und originellen Verknüpfung der Frage nach der Sittlichkeit und der Glückseligkeit. Hier bekommen wir gleichzeitig einen beachtlichen Durchblick durch die geschichtlichen Ausprägungen der Glückseligkeitslehren in der vorchristlichen Antike und im Christentum, speziell dann im 18. Jahrhundert. Notiert sei daraus:

„Diese (nämlich Kants) Auffassung des Sittlichen, die zunächst so außergewöhnlich streng erscheint, erweist sich im Grunde als höchst glückshungrig. Der sittlichen Tat ist damit ihr eigener autonomer Sinn genommen. Kant findet ihn erst in einem Hinzukommenden, in einer Belohnung und einem Erfolg" (I S. 167 f.). Unter Berufung auf Heinrich Barth wird also die herkömmliche Betrachtung umgekehrt.

Aus dem Kapitel vom Wesen des sittlichen Erkennens (I S. 175 ff.) heben wir die Beurteilung der Entwicklung der Moral zur juristischen Kasuistik und Skepsis heraus:

„Die einseitige Betonung der Vernunft, wie sie im Ausgang des Mittelalters und zu Anfang der Neuzeit stattgefunden hat, führt notwendig zu einer juristischen Auffassung der Moral, zu einer Kasuistik, der die großen Impulse des Sittlichen fehlen. Es ist konsequent, daß eine Moral, die nur von der intellektuellen Reflexion lebt, recht bald zur Vernünftelei ausartet. Pascals Provinciales zeigen klassische Beispiele für diesen Verfall. Eng damit verbunden ist die geschichtliche Erscheinung der Moralsysteme, nach denen, wenn sie einseitig betont werden, die sittliche Entscheidung bloß von einem Abwägen der intellektuellen Gründe nach den mikroskopisch genau ausgearbeiteten Kunstgriffen des Systems abhängt. Die Moralsysteme haben ihre Berechtigung und Bedeutung dann, wenn sie im Zusammenhang mit den großen Prinzipien, mit dem rechten Wollen und Fühlen und besonders der Klugheit stehen. Abgespalten von diesen mächtigen Quellen des sittlichen Lebens führen sie zu einer rein rechtlich verknöcherten Auffassung des Sittlichen, zur Grenzmoral und zuguterletzt zur sittlichen Skepsis, wie die Geschichte der neuzeitlichen Ethik zeigt. Jedem der ausgeklügelten Gründe für eine Entscheidung kann ein genau so ausgeklügelter Grund entgegengesetzt werden und infolgedessen muß auf die Dauer das Vertrauen in die Vernunft völlig schwinden" (I S. 181 f.; weitere Urteile S. 94–96 und 193).

Denn in der Tat, die Grundlegung Redings läuft hinaus auf eine Postulierung und kräftige Verteidigung der „Autonomie der Ethik und der natürlichen Sittlichkeit" (S. 201 ff.), da schon das Faktum des Zusammenseins von Sittlichkeit und Atheismus eine allzu ausschließliche Zurückführung der Moral auf die Religion verbietet. Hier sieht sich denn Reding auch zu einer sehr lebhaften Auseinandersetzung mit den mancherlei protestantischen Auffassungen veranlaßt (Althaus, E. Brunner, Thielicke, K. Barth).

Auch „ohne die Erhebung in die Übernatur bleiben nach katholischer Lehre die natürlich-sittlichen Akte gut und haben ihre eigene Verdienstlichkeit. Freilich können sie das übernatürliche Leben nicht verdienen. Es gibt keine menschliche Freiheit, die Übernatur zu wollen oder nicht. Nur wenn Gott diese Möglichkeit gegeben hat, kann der Mensch sie frei ergreifen. Er kann aus sich das übernatürliche Heil nicht bewirken, aber es gibt kein übernatürliches Heil ohne die menschliche Freiheit" (I S. 214).

„Diese Autonomie (des Sittlichen) ist die gleiche wie diejenige aller anderen Lebensbereiche oder Wissensgebiete. Wir nehmen auch an, daß die ganze physikalische Welt in ihrem Sein von Gott abhängt und auf ihn hinzeigt. Das kann aber durchaus nicht dazu berechtigen, bei der ersten theoretischen Schwierigkeit auf die Vernunft oder den Willen Gottes zu rekurrieren. Genau so verhält es sich im Sittlichen und in der Wissenschaft vom Sittlichen" (I S. 202).

Bei aller erstaunlichen Weite des historischen Urteils und der phänomenologischen Wirklichkeitsnähe: ja, wie wir in Erinnerung an den biblisch-theologischen Traktat, den wir oben besprachen, sagen dürfen: bei aller biblischen Fundierung: es bleibt auch hier das allem katholischen Denken wesentlich eigentümliche Interesse an der „echten", nämlich „eigenständigen Mensch-

lichkeit" (I S. 216), die sich Gott gegenüber letztlich selbst zu behaupte vermag. Aber damit sind wir längst schon bei dem, was sich aus der Be schäftigung mit der heutigen katholischen Moraltheologie für die protestan tisch-katholische Kontroverse ergibt.

III.

Die katholische Moraltheologie spiegelt im ganzen den älteren Stand de antiprotestantischen Kontroverse wider: die Ekklesiologie steht noch nich im Mittelpunkt der Debatte; die klassischen Kontroverspunkte der Soteric logie und Anthropologie kommen noch zu ihrem vollen Recht.

Natürlich können die ekklesiologischen Gesichtspunkte nirgends völlig fehler So lesen wir bei Mausbach-Ermecke in der Auseinandersetzung mit dem reforma torischen Protestantismus: „Die Bekämpfung der Kirche als der unfehlbare Lehrerin der christlichen Wahrheit und der Trägerin der Gnadenmittel und Seel sorge gefährdet einerseits die Erkenntnis mancher sittlichen Wahrheiten (sola scrip tura), sie stört und schwächt anderseits die starken sittlichen Kräfte, die in de Sakramenten, im Gottesdienst, in der allgemeinen kirchlichen Zucht und Sitt liegen. Dieser verderbliche Einfluß der Neuerung zeigt sich schon in Luthers Lehr für wichtige moralische Fragen (z. B. hinsichtlich der Ehe, des Ordenslebens). Dabe ist zuzugeben, daß Luther sich oft in glücklicher Inkonsequenz wirkungsvoll fü echt christliche Pflichtideen ausspricht" (I S. 40). Am stärksten beteiligt an de ekklesiologischen Entfaltung der Moraltheologie ist B. Haering.

In manchen der Lehrbücher geschieht die Auseinandersetzung mit de protestantischen Ethik zusammenfassend in den Einleitungsparagraphen Das erleichtert die Übersicht, hat aber den erheblichen Nachteil, daß de Autor dann „rebus bene gestis" innerhalb seiner eigentlichen Darbietunge den Gesprächspartner so ziemlich aus den Augen verliert. Es ist also kontro verstheologisch gerade bei den Autoren am meisten zu holen, die auf di protestantischen Auffassungen immer wieder eingehen, d. h. bei B. Hae ring und M. Reding. Nur an einigen Punkten kann hier darauf verwiese werden.

In seinem „Aufbau", bringt M. Reding ein ausführliches Kapitel über „da sittliche und das religiöse Moment im Aufbau der christlichen Existenz" (S. 18 bis 217), d. h. über das Problem der Rechtfertigung. Verfasser bietet dabei ein sehr brauchbare Einführung in den geschichtlichen Hergang auf dem Tridentinum

„Luther starb in den Morgenstunden des 18. Februar 1546. Der Trienter Be schluß über die Ursünde ist vom 17. Juli 1546, der Beschluß über die Rechtfert gung vom 13. Januar 1547. Luther ist darin nicht genannt. Man wollte jede Kontro verse darüber vermeiden, ob es sich in den Dekreten um die authentische Lehr der Reformatoren handele. Der nächste Sinn der Beschlüsse war der, das Glaubens bewußtsein der Kirche zu prüfen, abgesehen davon, ob diese Prüfung durch diese

oder jenen Reformator angeregt war. Bedauerlich ist, daß die ernste Beschäftigung mit den Zentralproblemen auf katholischer Seite erst dann einsetzte, als schon alle Positionen bezogen waren und sich ein fruchtbares Gespräch nur noch schwer entwickeln konnte. Die Diatriben, die dem Tridentinum vorausgingen, waren dem Niveau des lutherischen Anliegens nicht gewachsen. Als die theologische Arbeit auf katholischer Seite ernstlich begann, war Luther tot. Zudem war das theologische Anliegen dergestalt mit politischen Interessen verquickt, daß eine Hoffnung auf Versöhnung immer geringer wurde. Das Anliegen, das damals verfehlt wurde, besteht weiter, solange das Zentralproblem der Rechtfertigung die Christen unter sich spaltet und verfeindet" (S. 190 f.).

In der eigenen Fassung kommt Reding freilich über das Kooperationsschema nicht hinaus; „daß sie (die Rechtfertigung) zugleich ein göttliches und ein menschliches Wirken, religiös und sittlich ist. Aus dieser engen Verbindung entspringt die Verdienstlichkeit menschlichen Tuns. Gott erhebt unser Tun durch seine Gnade und beschließt, es als verdienstlich anzuerkennen, d. h. das immer unvollständige Streben des Menschen durch seine Hilfe zu vervollständigen, und dem, der von Gott unterstützt, ernstlich nach der vita aeterna strebt, diese ewige Herrlichkeit auch einmal zu gewähren" (S. 217). Es ist aber merkwürdig, daß Reding trotz dieses doch wahrhaft wesentlichen Dissensus und einer Gesamtbeurteilung der protestantischen Position, auf die wir noch einzugehen haben (s. u. S. 30), im Gebiete der Anthropologie meint, „hoffnungsvoll auf künftige Gespräche mit der evangelischen Theologie hinsehen zu dürfen, da hier die Verständigung nicht unmöglich" erscheine (S. 52).

Bevor wir auf dieses Gesamturteil eingehen, soll hier der m. E. mindestens ebenso grundlegenden und noch weitaus schwierigeren Frage nachgegangen werden, die die Kontroverse über Begriff und Verständnis des Gesetzes mit sich bringt. Das macht eine längere Ausführung bei Bernh. Haering sehr deutlich:

„Das protestantische Anliegen in der Lehre von der eigentlichen und theologischen Funktion des Gesetzes verstehen wir vom heilsgeschichtlichen Ansatzpunkt her, der die erlösungsbedürftige Menschheit und die Gefahr der falschen Gesetzesgerechtigkeit im Auge hat. Das Anliegen ist in der katholischen Theologie gewahrt, freilich in anderer Reihenfolge der Funktionen des Gesetzes und bei einer wesentlich positiveren Einstellung zur Bedeutung des äußeren Gesetzes für die Bewältigung der christlichen Aufgaben" (S. 287).

„Die konsequente Sicht des äußeren Gesetzes vom inneren Gesetz der schenkenden Liebe Gottes her bewahrt die katholische Moraltheologie vor der Verrechtlichung des geoffenbarten Gesetzes, die sich in der protestantischen Ethik vielfach durch die Überbetonung des usus politicus legis abzeichnet. Diese Position verweist einerseits den Christenmenschen ganz auf das ‚Gesetz der Freiheit' ohne direkte Weisung durch das geoffenbarte äußere Gesetz, anderseits unterstellt sie

eine so starke Bindung an das gesatzte menschliche Recht, daß sie dagegen keine Einrede vom Naturrecht her gelten läßt. Die Einheit des inneren Wesensgesetzes der Natur und Gnade mit dem im Gotteswort gegebenen Gesetzesausdruck fällt auseinander. Ein nur inneres Gottesgesetz steht dann unverbunden neben der ‚politisch-bürgerlichen Funktion' des geoffenbarten Gotteswortes. Oder anders ausgedrückt: Weil es die protestantische Theologie nicht versteht, das äußere geoffenbarte Gesetz unmittelbar als Ausdruck des inneren Gnadengesetzes zu verinnerlichen, bekommt es in der Hand der staatlich-bürgerlichen Gewalt eine um so stärkere ‚verrechtlichte' und verweltlichte Funktion" (S. 287).

Auch hier wird also dem Protestantismus gegenüber sozusagen der Stiel umgekehrt: Was die herkömmliche Polemik in der katholischen Entwicklung findet: Veräußerlichung und Verrechtlichung, das wird nun hier der protestantischen Entwicklung zur Last gelegt. Es wird aber richtig sein, *beides* zunächst einmal gelten zulassen: die katholische „Verrechtlichung" im Sinne der am stärksten von Joseph Klein vorgebrachten Feststellungen, die B. Haering zu sehr bagatellisiert, *und* die protestantische Aufspaltung des inneren Gesinnungsgebotes und der äußeren Untertänigkeit gegenüber dem positiven Gesetz[1]). Der protestantischen Neigung zur Überschätzung des Staats als Verkörperung des Rechts entspricht auf der römischen Seite die Überschätzung der Kirche als Trägerin von Recht. Geistlich gesehen scheint die protestantische Entartung noch eher erträglich zu sein als die römische.

Gleichzeitig möchte man aber bedauern, daß B. Haering bei dieser Wiedergabe der protestantischen Auffassung vom Gesetz nur die klassisch-nachlutherische Position vor Augen hat, während er die Neuprägung dieser Lehrbereiche durch Barths Schriften nicht wirklich berücksichtigt: Die Schrift Barths über Evangelium und Gesetz wird zwar genannt, aber nicht mehr als das, während „Rechtfertigung und Recht" und, was danach kam, nicht einmal in den überaus reichhaltigen Literaturangaben verzeichnet ist.

Auch die Schluß-Thesen B. Haerings zu diesem Fragenbereich sind bemerkenswert genug: „Ein tiefgreifender Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Auffassung vom geoffenbarten Gesetzeswort liegt darin, daß die katholische Lehre dem geoffenbarten Gesetz, das Ausdruck der natürlichen und übernatürlichen Wesensordnung ist, eine ausnahmslose Allgemeingültigkeit, dagegen dem gesatzten Recht, dem rein positiven Gesetz, große Biegsamkeit und Nachgiebigkeit nach Maßgabe des unveränderlichen Wesensgesetzes und der Situation zuspricht. Die protestantische Ethik leugnet gewöhnlich die ausnahmslose Allgemeingültigkeit von Gesetzen, auch der zehn Gebote Gottes. Eine um so starrere

1) Vgl. dazu neuerdings Helm. Gollwitzer: Bürger und Untertan (Libertas Christiana, Festschrift für Friedrich Delekat, Beitr. z. Evang. Theol., hrsg. v. E. Wolf, Bd. 26, München, Chr. Kaiser, 1957, S. 30-56).

Gültigkeit schreibt sie dem gesatzten Menschenrecht zu, demgegenüber sie keine höhere gesetzliche Appellationsinstanz kennt" (S. 288).

Das ist gewiß eine Positionsbezeichnung, der man den Hang zur Vergröberung und zum innerprotestantisch eigentlich Veralteten nicht ganz absprechen kann. Immerhin macht es nachdenklich, daß sich nach wie vor auch für einen offenen und verständnisvollen römisch-katholischen Gesprächspartner die protestantische Position so und nicht anders darbietet. Er hat ja mit seiner Darstellung auch nicht hundertprozentig daneben-getroffen.

Am weitesten dringt jedoch M. Reding in der Kontroverse vor, und seinem Gesamturteil haben wir uns noch zuzuwenden. Gewiß hat er nicht unrecht, wenn er einleitend in dem Kapitel über „das Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit, von Moralphilosophie und Moraltheologie" bemerkt: „Die katholische Auffassung des Verhältnisses von Natur und Gnade ist nicht so harmonistisch und glatt, wie die evangelische Theologie geläufig darstellt" (S. 205). In der Tat begnügen wir uns gerade auf diesem Gebiet sehr oft mit allzu summarischen Formeln – dies auf beiden Seiten der Kontroverse. Aber Reding geht nun dazu über, die verschiedenen innerprotestantischen Kontroversen kurz zu behandeln und endigt nach einem kurzen Blick auf P. Althaus, E. Brunner und Thielicke bei K. Barth und dessen These von der „gefährlichen Zerstreutheit" der katholischen Synthese von Natur und Gnade. Er versucht Barths Einwand folgendermaßen abzutun:

„Auch Barths Argument der gefährlichen Zerstreutheit scheint auf den ersten Blick bestechend. Fragt man sich jedoch, was die Natur nach katholischer Lehre denn eigentlich ist, so wird man wohl nie behaupten können, daß die Natur etwas Selbständiges Fremdes, Gott gegenüber darstellt. Auch die Natur stammt von Gott, genauso wie die Vernunft, die ein partizipiertes Licht der göttlichen Vernunft ist. Es handelt sich also im sog. Synergismus nicht um eine Aufspaltung völlig verschiedener Bereiche, von denen der eine Gott gehört und der andere nicht, sondern letztlich gehören Natur und Übernatur Gott gleichermaßen. Das Argument der Zerstreutheit beruht auf einem oberflächlichen Naturbegriff und ist ein voreiliger Kurzschluß.

Paul Althaus scheint uns die tiefsten Motive für die Vernunftfeindlichkeit der extremen evangelischen Theologie richtig getroffen zu haben, wenn er schreibt: ‚Der eigentliche Grund für das Außerachtlassen der allgemeinen Offenbarung ist nicht eine theologische Nötigung, sondern eine bestimmte philosophisch-weltanschauliche Haltung – also eine Art natürlicher Theologie negativen Inhalts –, nämlich das Ja zu dem modernen Relativismus und Skeptizismus, der keine Begegnung mit dem Unbedingten in der Wirklichkeit unseres Lebens mehr kennt' (zit. n. Christl. Wahrh. I, 1947, S. 67). Die Leugnung des humanen Ethos und der philosophischen Ethik beruht ihrerseits, so können wir hinzufügen, auf einem

ethischen Pessimismus und einer ethischen Skepsis, die an echter, eigenständiger Menschlichkeit verzweifeln" (I S. 216). In der Anmerkung fügt Reding hinzu „Daß in der theologia naturalis Gott weder Götze noch Gleichnis dieser Welt ist wie die heutige evangelische Theologie zu behaupten beliebt, vgl. etwa Thomas S. th. I 13, 2; 13, 6; Voraussetzung dieser Behauptung ist immer die völlige Verderbtheit der menschlichen Natur und aller ihrer Erkenntnisse" (I S. 216 Anm. 42).

Gerade weil wir es in M. Reding mit einem Gesprächspartner zu tun zu haben glauben, der sich nicht nur in den ausgefahrenen Gleisen der Kontroverse bewegen möchte und der sich mit einer zuweilen erstaunlichen Unbefangenheit um das Verständnis des reformatorischen Anliegens bemüht, fällt es auf, wie hastig und heftig er nun hier zum Schluß des ganzen Entwurfs argumentiert. Oberflächlichkeit ist das Letzte, was man der Argumentation Barths vorwerfen kann. Und der Hinweis darauf, daß Natur und Übernatur letztlich in der Hand des Einen Gottes sind, wird solange auch von der evangelischen Theologie bejaht, als bei ihr der erste Artikel in Geltung steht. Und als Reding seinen Entwurf veröffentlichte, lagen Barths Dogmatik und Ethik zum ersten Artikel längst vor.

Noch viel weniger verfängt der P. Althaus entliehene Hinweis auf eine philosophische Neigung dieser Position zum modernen Relativismus und Skeptizismus. Gerade in der katholisch-protestantischen Kontroverse sollte man mit dem Argument vorsichtig sein, der andere Teil sei einer philosophischen Haltung verfallen, die ihn an der Wahrnehmung bestimmter wesentlicher Punkte der christlichen Wahrheit hindere. Auch dürfte nie vergessen werden, daß es eine verpflichtende Bindung an philosophische Axiome wohl im katholischen Bereich gibt, nicht aber im protestantischen: es mögen solche Bindungen faktisch vorliegen, aber sie haben keine grundsätzliche Legitimation aufzuweisen. Es wird also wohl doch um theologische Vorentscheidungen oder Axiome gehen – auch in der Grenzziehung von Moralphilosophie und -theologie. Reding erinnert selbst an die seit der Reformation in Frage stehende These von der völligen Verderbtheit der menschlichen Natur und aller ihrer Erkenntnisse. In der Tat läßt sich aller Dissensus immer wieder auf diese eine Wurzel zurückführen. Nur darf sie nicht so falsch verstanden werden, wie es auch Reding zu verstehen scheint, wenn er seine Position als „die katholische Antithese zum evangelischen Pessimismus" bezeichnet (I S. 213). Pessimismus und Optimismus sind Betrachtungsweisen, die der Verschiedenartigkeit der menschlichen Seelenlage entstammen und die letztlich nur ergebnislos gegeneinander verrechnet und ausgespielt werden können. Barth aber meint etwas ganz anderes, wenn er der katholischen Konstruktion vorwirft, sie meine das Christliche und das Menschliche zu billig mit- und nebeneinander haben zu können: sie habe das Christliche entleert zum Zwecke dieses Mit- und Nebeneinanders (K. D.

I, 2 S. 592). Und er betont eigens und mit Recht, er habe der katholischen allzu optimistischen Lösung „nicht einen entsprechenden Pessimismus entgegenzustellen, sondern die Frage: ob sie denn nicht sieht, daß gerade die Erkenntnis der Güte Gottes ihr optimistisches Urteil über den Menschen unmöglich macht und warum sie sich gerade die Erkenntnis der Güte Gottes damit verschließt, daß sie bei der Frage nach der Gnade, nach der Offenbarung, nach Gott ihren Blick letztlich an Jesus Christus vorbei in jene Höhe oder Tiefe einer Seinsmetaphysik schweifen läßt, in der sie dann jene ursprüngliche Verbundenheit zwischen Himmel und Erde, jene allzu schöne Harmonie und als Ton in dieser Harmonie dann auch den schöpfungsmäßig und unverwüstlich zu Gott hingeordneten Menschen zu entdecken meint? Nur in Zerstreuung kann man so vom Menschen reden, wie es dort geschieht" a. a. O. S. 590 f.).

So bleibt auch einem so beachtlichen Versuch wie demjenigen Redings gegenüber, dem wir aber den Entwurf Bernhard Haerings in vieler Hinsicht durchaus gleichwertig an die Seite stellen müssen, in Geltung, was K. Barth in seiner Entfaltung der Lehre von des Menschen Trägheit und Elend, gerade im Übergang zur Lehre von der Heiligung, im Blick auf die Lehrbestimmungen des Tridentinum ausgesprochen hat:

Es sei trotz der Abweichung des falschen Sichrühmens des homo christianus im Tridentinum doch dessen „Pointe offenbar die, den Menschen sowohl der Gnade Gottes, als auch und vor allem seiner eigenen Sünde gegenüber im Gleichgewicht eines unerschütterten Selbstbewußtseins zu erhalten. Beide, Sünde und Gnade, sind als Quanten verstanden und unter dieser Voraussetzung einander angeglichen, beide pragmatisiert, domestiziert und verharmlost. Was Geist und Fleisch in ihrem Streit gegeneinander sind, was der neue Mensch in Jesus ist und was der alte, in dessen Gestalt wir Jesus gegenüberstehen, wie Freiheit und Unfreiheit je ein Ganzes sind, sich also nicht ergänzen, sondern gegenseitig ganz ausschließen – das Alles ist hier von ferne nicht gesehen, vielmehr unsichtbar gemacht in einem Meer von verwischenden Formeln und von Einwänden und Protesten gegen allerlei Quietismus und Fatalismus, von denen noch weder das, was vom liberum, noch das, was vom servum arbitrium im Ernst zu sagen ist, getroffen werden, mit denen man sich nur davor schützen wollen kann, dieses Ernsthafte einzusehen und auch sagen zu müssen. Das Lehramt der römischen Kirche konnte und wollte, kann und will dieses Ernsthafte nicht sagen" (K. D. IV. 2 S. 563). Es liegt mir noch nicht vor Hans Küng, Rechtfertigung, Einsiedeln 1957, eine kontroverstheologische Deutung K. Barths von größter Wichtigkeit.

Dadurch erfährt natürlich dann auch das optimistische Urteil Redings über die gegenseitige Annäherung, auf das wir oben hinwiesen, seine erhebliche Einschränkung. Aber das macht die intensive Beschäftigung mit der katholischen Moraltheologie für uns gerade nicht überflüssig, sondern unerläßlich.

IV.

Aus dem inzwischen schon im 9. Jahrgang stehenden Sammelwerk „D
Kirche in der Welt, Wegweisung für die katholische Arbeit am Mensch
der Gegenwart", bis vor kurzem herausgegeben von dem inzwischen ve
storbenen Münsteraner Universitätstheologen J. P. Steffes u. a., jetzt vc
Gustav Ermecke (Verlag Aschendorf-Münster), liegt hier zur Besprechur
nur die zweite Lieferung des 7. Jahrgangs 1954 vor. Es ist aber durcha
Anlaß, auf das Gesamtwerk hinzuweisen, dem wir etwas Gleichartiges od
Gleichwertiges meines Wissens nicht an die Seite zu stellen haben. E
handelt sich um ein Loseblatt-Lexikon, das in drei geschlossenen Lieferunge
pro Jahrgang erscheint, und eine Fülle kurzer, aber fast immer in sich a
geschlossener gründlicher und doch gemeinverständlicher Abhandlungen en
hält. Sie sind fast alle für die Moraltheologie im weiteren Sinne des Wort
interessant. Jede Lieferung hat die sieben Sektionen: 1. das religiöse Lebe
im engeren und weiteren Sinn, 2. Philosophie und Naturwissenschafte
3. Anthropologie, Bildung und Erziehung, 4. Recht, 5. Staat und Politi
6. Gesellschaft und Wirtschaft, 7. Literatur, Kunst und Film. Die Artik
sind zumeist mit guten Literaturhinweisen, auch auf ausländische kath
lische Bücher und Aufsätze, ausgestattet. Das Element der reinen Inform
tion tritt, im Unterschied von der bekannten Herderkorrespondenz, zurüc
Das Kontroverstheologische fehlt nicht ganz. Unter den Mitarbeitern find
man auch die in unserem Bericht genannten Moraltheologen, aber auch de
Bonner W. Schoellgen, den jüngst ebenfalls verstorbenen O. Schillin
u. a.; auch Laientheologen wie H. E. Hengstenberg; ebenso Historik
wie O. Forst de Battaglia u. a. m. Aus den Arbeiten der hier vorliegende
Lieferung nenne ich besonders H. Dolch: Ist das naturwissenschaftlic
Forschen der Neuzeit seinem Ursprung und Gehalt nach Frucht christliche
Weltverständnisses oder Kampf dagegen? (S. 153–160). Dolch, der sic
durch ein bedeutendes Werk über „Kausalität im Verständnis des Theologe
und der Begründer neuzeitlicher Physik" (Herder, Freiburg 1954) bekan
gemacht hat, glaubt keinen bloßen Gegensatz, oder ein sich ablösend
Nacheinander, sondern Polarität konstatieren zu können: „Der neuzeitlic
wissenschaftlichen Forschung liegt die Absicht zugrunde, die Lücke i
mittelalterlichen Weltverständnis zwischen Gesetz- und Zufall-Anteil
schließen, indem die Wechselwirkungen zwischen den Dingen gesetzlich e
kannt werden. Insofern sich die Grenzziehung zwischen Gesetzlichem u
Zufälligem am Außenrand des Dinges mit Notwendigkeit aus dem Ansa
der theologischen Aussage ergibt, ist der neue, naturwissenschaftliche A
satz eine sinnvolle Ergänzung zu jenem" (a. a. O. S. 159). – Auf Beiträ
zum Elternrecht und anderen aktuellen Fragen der Gegenwart können w
nur hinweisen.

Nach langer Unterbrechung ist die aus den Jahren 1932–1939 rühmlichst bekannte, von Robert Grosche herausgegebene „Catholica" als „Jahrbuch für Kontroverstheologie" 1952 wieder erschienen und sollte jährlich zwei Teile bringen. Sie scheint freilich nur mit erheblichen Hemmungen voranzukommen, denn seit 1953 sind nur 2½ Jahrgänge erschienen. Zur Besprechung liegt Teil I des ersten neuerschienenen Jahrgangs vor (Jahrg. IX, 1). Aus seinen Darbietungen hat der Aufsatz von Hermann Volk: Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen (S. 13–35) unmittelbare Bedeutung für den moraltheologischen Bereich: er macht die spekulativ-biblische Verankerung alles katholischen Redens von der Heiligkeit und Christusähnlichkeit hervorragend deutlich, aber auch die Verwurzelung des Kirchenrechts in der geistgewirkten Sendung Christi. Als evangelischer Leser ist man immer gleichzeitig beeindruckt von der biblischen Plerophorie der Sprache und bedrückt von dem allenthalben spürbaren Drang, zu Identitätssätzen vorzudringen, und die Verborgenheit des göttlichen Geistes durch die Sichtbarkeit der römischen Kirche zu ersetzen. – Im Ganzen hat die „Catholica" m. E. das Niveau ihrer früheren Hefte noch nicht wieder erreicht. Neuerdings ist sie in die Regie des Möhler-Instituts (für Kontroverstheologie) in Paderborn übernommen worden (vgl. Herderkorr. XI, 1956/57 S. 206 f.); aber es liegt mir bei der Abfassung dieses Berichts noch kein neues Heft vor.

Rechtfertigung und Geschichte

Neuere Literatur zur Ethik

Von Heinz-Horst Schrey

I. Gesamtdarstellungen

H. Zwicker: Reich Gottes, Nachfolge und Neuschöpfung. Bern 1948. P. Haupt. 365 S. – W. Elert: Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik. Hamburg 1949. Furche-Verlag. 595 S. – N. H. Søe: Christliche Ethik. Ein Lehrbuch. München 1949. Chr. Kaiser Verlag. Deutsche Übersetzung von W. Thiemann, 548 S. 2. Aufl. 1957. – D. Bonhoeffer: Ethik. Zusammengestellt und herausgegeben von E. Bethge. München 1949. Chr. Kaiser Verlag. 300 S. – K. Barth: Kirchliche Dogmatik III/4: Die Lehre von der Schöpfung. § 52–56. Zollikon-Zürich 1951. Evang. Verlag. X, 810 S. – Fr. Gogarten: Der Mensch zwischen Gott und Welt. Verlag L. Schneider Heidelberg. 1. Aufl. 1952. 485 S. – 2. Aufl. Fr. Vorwerk Verlag Stuttgart 1956. 446 S. – Ders.: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. Stuttgart 1953. Fr. Vorwerk Verlag. 220 S. – H. Thielicke: Theologische Ethik. I. Band: Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung. Tübingen 1951. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XV, 740 S. – II. Band: Entfaltung, 1. Teil. 1955. XVIII, 644 S. – G. Wehrung: Welt und Reich. Grundlegung und Aufbau der Ethik. Stuttgart 1952. W. Kohlhammer. 345 S. – K. Heim: Die christliche Ethik. Tübinger Vorlesungen nachgeschrieben und ausgearbeitet von W. Kreuzburg. Tübingen 1955. Katzmann Verlag. 292 S. – H. Thielicke-H.-H. Schrey: Glaube und Handeln. Grundprobleme evangelischer Ethik. Texte aus der evangelischen Ethik der Gegenwart. (Sammlung Dieterich 130.) Bremen o. J. (1956). C. Schünemann Verlag. LVIII, 471 S. – Zeitschrift für evangelische Ethik. Hsg. von K. von Bismarck, F. Karrenberg, H. van Oyen, W. Schweitzer, H. Thielicke und H. D. Wendland. Gütersloh. C. Bertelsmann. Jgg. 1, 1957. – Zur Kritik: G. Hillerdal: Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne Staatsethik. Göttingen 1955. Vandenhoeck & Ruprecht. 320 S.

Als gemeinsamer Grundzug aller vorliegenden Darstellungen der christlichen Ethik kann ihr Ausgehen von der reformatorischen Rechtfertigungslehre angesehen werden. Es ist nicht mehr wie bei W. Herrmann der Ansatz beim Autonomiegedanken in seiner zweifachen Ausprägung als sittlicher

Selbstbestimmung des Subjekts und als Eigengesetzlichkeit der Sachgebiete. Diese Wende nahm ihren Ausgangspunkt bei E. Brunners „Gebot und die Ordnungen" (1932) und ist in den vorliegenden Werken vielleicht am deutlichsten von H. Thielicke und Fr. Gogarten thematisch aufgegriffen worden. Thielicke sieht in dem „Rechtfertigungsfaktum die Voraussetzung der evangelischen Ethik" (I, 87). Die guten Werke des Christen sind doppelt motiviert: einmal in dem Motiv der „guten Früchte", sodann im Motiv des Sollens um des göttlichen Willens wegen. Der Indikativ des neuen Seins in Christus impliziert den Imperativ des Gebots. Da die Person selbst durch das alienum des Wortes konstituiert wird, sieht sich Th. zu einer weitausholenden anthropologischen Grundlegung gezwungen, die den Kern des ersten Bandes seiner Ethik ausmacht (S. 239–474). Freilich sieht Th. in diesen Ausführungen nicht eigentlich das Thema einer theologischen Ethik, wenngleich sie unerläßlich sind zur Grundlegung, sondern in der Tatsache, daß es eine Spannung gibt zwischen dem alten und dem neuen Äon, daß der Christ Bürger zweier Äonen ist. Das Sein *in* der Welt und doch nicht *von* der Welt – „Wie hat sich die Einbürgerung in den neuen Äon durch die Taufe nun konkret, d. h. in der res-Gestalt unseres Lebens, auszuwirken? (I, 70) – das ist die Frage nach einer christlichen Ethik. Es meldet sich hier also zugleich der eschatologische Gesichtspunkt an, denn „die Aufgabe der Ethik ist entscheidend bestimmt durch die noch ausstehende, durch die aufgeschobene Parusie". Es geht in der Ethik also weder um die Aufstellung einer Werthierarchie, noch um eine Gesinnungsethik im Sinne Kants oder W. Herrmanns, sondern um das Bedrängtwerden durch die Zeit, durch die vergehende Zeit dieses Äons, zu der man kein Verhältnis der Endgültigkeit mehr gewinnen kann und in der man sich doch installieren muß – und zu der anbrechenden „Zeit" des neuen Äons, die unsere Welt beunruhigt, aber sie noch nicht einfach „überkleidet" (2. Kor 5, 2. 4). Das Problem der Ethik ist für Th. also das Problem der geschichtlichen Existenz des Christen. Im 2. Band führt Th. diesen Gedankengang vor allem im Hinblick auf die hierdurch entstehende Konfliktsituation weiter aus. Die Tatsache der Vorläufigkeit weltlicher Existenz schließt das Problem des Kompromisses in sich ebenso wie im extremen Falle das Problem der ethischen Grenzsituation, für die vor allem die Erfahrungen im Dritten Reich das Anschauungsmaterial abgeben[1]).

1) Das Problem des Kompromisses hat seither in einer von der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Akademien in Deutschland preisgekrönten Studie eine monographische Bearbeitung gefunden: Hans Steubing: Der Kompromiß als ethisches Problem, Gütersloh 1955. Nach Steubing kann ein Kompromiß christlich nur gültig sein, wenn 1. der Wille Gottes als oberste Norm unangetastet in Geltung bleibt; 2. die Wirkung meines Entschlusses auch anderen zugemutet werden kann; 3. die

Es ist dem Rechtfertigungsglauben eigen, daß er, vor allem wenn er re
forensisch gefaßt wird, zu einem nüchternen Realismus gegenüber der G
schichte und dem Existieren in der Geschichte führt. Dieser Realismus i
auch der Ethik Gogartens eigen. Wir beschränken uns hier auf sein Buc
„Der Mensch zwischen Gott und Welt“ [1]). Das Thema Gesetz und Evang
lium, das im Mittelpunkt der Überlegungen G.'s steht, ist im Grunde ide
tisch mit der Frage nach der Geschichtlichkeit des Menschen. Das Perso
sein, das im christlichen Glauben im Geschenk der Sohnschaft und der Mü
digkeit seinen Grund hat, wird weder als reiner Gedanke noch als Gefühl ve
wirklicht, sondern in der geschichtlichen Bewährung eines In-der-Wel
Seins, das immer die Wahl hat, der Welt zu verfallen, sich von ihr und ihre
Möglichkeiten her zu verstehen oder aber im Glauben die Welt als Schö
fung Gottes zu verstehen. Der Mensch zwischen Gott und Welt ist zugleic
der Mensch zwischen Gesetz und Evangelium, wobei sich zeigt, daß für G
garten unter Gesetz jede geschichtliche Bindung überhaupt zu verstehen is
die Verantwortung gegenüber einer Ordnung von Gut und Böse. „Es ergi
sich aus der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auch das ander
daß der Mensch des christlichen Glaubens frei ist *für* das Gesetz, wie es ih
jeweils in seiner geschichtlichen Welt begegnet, und in der Gestalt der ma
data, wie sie eben für diese seine besondere Welt gelten“ (1. Aufl. S. 40

Spannungen zwischen den Anforderungen des Einzelnen und denen der Sozie
gemeinschaft nicht ganz durch bindende Vereinbarungen gelöst werden könne
Der echte Kompromiß bleibt Glaubenswagnis, das immer nur in der Hoffnung a
Christi Vergebung riskiert werden kann. Verdienstlich ist, daß Steubing auch d
ausländische Literatur in seine Darstellung einbezogen hat. – Zum Problem d
ethischen Grenzsituation vgl. von katholischer Seite W. Schöllgen: Grenzmora
Düsseldorf 1946, worunter der Verfasser ein Verhalten auf dem gesellschaftlich noc
eben tragbaren untersten Niveau, also eine Minimal-Moral versteht, wozu die Ze
nach 1945 den lebendigsten Kommentar abgab. Er ruft zur Bildung von Kreise
auf, die sich zusammenfinden und gegen die moralische Unterbietung wehren ur
in der Gegenseitigkeit gleichwertigen Verhaltens die Norm ihres Ethos sehen (S. 27
– Ähnlich auch H.-H. Schrey: Art. Grenzmoral im Evang. Soziallexikon, 195
Sp. 458–61 und Glaube und Handeln, 1956, S. 453–58.

1) Darstellungen der Ethik des frühen Gogarten bei R. Hauser: Autorität ur
Macht, 1949, S. 91–152 und G. Hillerdal: Gehorsam gegen Gott und Menschen
– G. Wünsch hebt in seiner Studie über „Die theologische Begründung der evang
lischen Freiheit“ (1954) ebenfalls auf die geistesgeschichtliche Bedeutung des pr
testantischen Freiheitsgedankens für die moderne Welt ab mit besonderer Betonun
des Gedankens, daß durch die moderne „Konzentrationstheologie“ (gemeint i
wohl die dialektische Theologie ?) und die Identifizierung einer autoritären Kirche
organisation mit der unsichtbaren communio sanctorum Freiheit und Toleranz g
fährdet seien.

Während es Paulus mit dem jüdischen Gesetz zu tun hatte und Luther mit dem ordo der Papstkirche des Mittelalters, haben wir es heute mit der ganz anders gearteten Selbstgesetzlichkeit des Menschen der modernen Kultur zu tun. So macht sich *Gogarten* einerseits frei von dem Historismus einer Theologie, die nur in den Formeln paulinischer Theologie zu denken vermag und in deren Wiederholung die Aufgabe der Theologie erfüllt sieht, und andererseits gewinnt er die Aktualität der theologischen Aussage für die Gegenwart. Hier bekennt sich G. zur modernen Autonomie:

Mag es sich nun mit dieser neuzeitlich verstandenen Autonomie verhalten wie es will, gewiß ist jedenfalls, daß die Erkenntnis des reinen Evangeliums nicht hinter die Autonomie zurückführt. Denn diese ist, ganz gleich, was in der neuzeitlichen Geschichte aus ihr geworden sein mag, eine legitime Folge des christlichen Glaubens, und sie gehört zu der geschichtlichen Wirklichkeit, die die unsere ist (1. Aufl., S. 252).

Man kann gegen diese Auffassung G.'s einwenden, daß 1. es geschichtlich nicht angeht, die ganze Neuzeit auf das in der Reformation Gestalt gewinnende christliche Denken zurückzuführen[1]), zumal einerseits schon in der antiken Vernunft Ansätze für die Befreiung des Menschen von der Umschlossenheit durch die Welt vorhanden sind, vor allem in der Stoa, aber schon in der Überwindung des mythischen Denkens durch das logische[2]), sodann aber die Renaissance-Komponente in der geistesgeschichtlichen Herleitung der Moderne von der Theologie in ihrer Bedeutung oft unterschätzt wird; 2. bleibt das Problem, wie sich die legitime Säkularisierung, wie sie der Glaube bringt, mit dem Verfallen in die Profanität des Positivismus und Materialismus verträgt. Ist auch diese eine „legitime Frucht des christlichen Glaubens"? G. verwahrt sich dem zweiten erwähnten Mißverständnis gegenüber ausdrücklich in seiner Schrift „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit (1953). Er nennt die zweite Form der Säkularisierung, in der das tragende Nichtwissen dem Gedanken der Ganzheit gegenüber nicht durch-

1) Vgl. W. Kamlah: Gibt es wirklich „die Entscheidung zwischen geschichtlichem und metaphysischem Denken"? Evang. Theol. 1954, S. 171–177: Diese paradoxe Mitwirkung des Christlichen an der Entstehung der Neuzeit macht das Christentum doch nun wahrhaftig nicht zu deren einziger geschichtlicher Wurzel und macht die Erneuerung des genuin christlichen Denkens, die doch Gogarten wie jedermann bei Luther und nicht bei Descartes findet, nicht zur Entstehung der Neuzeit.

2) G. Krüger: Abendländische Humanität, 1952, S. 15: Der antike Mensch hat sich selbst gewonnen, indem er sich durch den Logos vom Mythos befreite. Logos – das ist die vernünftige, in der freien Beurteilung alles Seienden sich vollziehende Rede und Gegenrede; es ist die Form des Sprechens, in der sich der einzelne Mensch über die Dinge kritisch Rechenschaft gibt und dadurch seine Selbständigkeit gewinnt.

gehalten wird, Säkularismus. Er muß zugeben, daß das Geschichtsverstän
nis der Neuzeit mehr und mehr der Versuchung des Säkularismus erleg
ist. „Es ist, mit wenigen Ausnahmen, nicht in der Säkularität geblieben u
dem Säkularismus verfallen" (S. 142). Was sich angesichts dieser Situati
aber für eine theologische Aufgabe ergibt, bleibt bei ihm offen. Jedenfa
wehrt sich G. ausdrücklich gegen das, was er das „moralische Mißverstän
nis des Christentums" nennt, ohne allerdings deutlich zu machen, daß
über der berechtigten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, v
Glauben coram Deo und Handeln coram hominibus doch eine Einheit pe
sonaler Art gibt, die durch jene Unterscheidung nicht zu einer absolut
Scheidung der beiden führen darf. Man kann die Äußerungen Luthers üb
den weltlichen Beruf ebensowenig einfach als Belege für eine von ihm g
wollte „Säkularisierung" ansehen, wenn man darunter eine Verselbstä
digung gegenüber der im Glauben sich vollziehenden Nachfolge sieht;
geht hier lediglich um die Selbständigkeit der technischen Vernunft, d
freilich keine Anleitung vom Glauben nötig hat[1]). Luthers Sozialethik e
schöpft sich aber keineswegs in diesen lobenden Aussagen über die Möglic
keiten der technischen Vernunft, sondern hat ihren Mittelpunkt im Geda
ken der *Liebe*. Das ist Luthers Leitmotiv, von dem weder bei Thielicke no
bei Gogarten Wesentliches zu lesen ist. G. sieht das Weltverhalten des Ch
sten eigentlich nur in der Ich-Es-Dimension der Bewältigung der Welt i
Sinne des dominium terrae von Gen 1, 26, aber kaum in der personalen D
mension, die doch für Luther so wesentlich ist. Der Glaube hat eben gege
über der Vernunft auch eine kritische Funktion, die in der Predigt vernor
men wird[2]). Es bleibt zu fragen, ob die terminologische Unterscheidung b
G. zwischen Säkularisierung als legitimer Größe und Säkularismus als Ve

1) Hierher gehören Luthers Aussagen über die überlegene Regierungskunst d
Heiden, etwa WA 51, 242: Also wirft Gott auch unter sie hohe Vernunft, Weishe
Sprachen, Redekunst, daß seine lieben Christen lauter Kinder, Narren und Be
ler gegen sie anzusehen sind.

2) Es ist das Verdienst G. Hillerdals, darauf hingewiesen zu haben, daß G
garten das Evangelium vom Gesetz und seiner Bedeutung her bestimmt sein läß
„Ein derartiges Verständnis des Evangeliums kann jedoch niemals in vollem Ma
der Tatsache Rechnung tragen, daß der Christ in seinem irdischen Dasein zur Na
folge Christi und zur Verwirklichung der Nächstenliebe berufen ist. . . . Alle die
Modifikationen der Lutherschen Auffassung von Gesetz und Evangelium lass
sich daraus erklären, daß die Theologie Gogartens mit einer existentialen Analy
einsetzt, während sie bei Luther primär eine Funktion der *Predigt* darstellt" (S. 30
– Vgl. dazu außerdem R. Bring: Das Verhältnis von Glauben und Werken in d
lutherischen Theologie, deutsch 1955, wo Bring aufzeigt, daß es eine innige Beziehu
zwischen iustitia actualis und iustitia civilis gibt, weil Innen und Außen, Glau
und Werk nicht vermischt, aber auch nicht getrennt werden dürfen.

fallserscheinung besonders geschickt gewählt ist, oder ob hier nicht der bei Tillich und Kamlah gebrauchte Begriff der Profanität geeigneter wäre, um den Säkularismus als Verfallserscheinung zu kennzeichnen.

Besonders scharf ist der Aufbau der Ethik nach dem Schema von Gesetz und Evangelium bei W. Elert ausgeprägt. Auch E. erkennt an, daß die Ethik nicht losgelöst von der Dogmatik zu entwickeln sei, auch nicht als philosophischer Vorbau vor der Theologie zu gelten, sondern zu untersuchen habe, wie sich der Mensch unter dem Urteil Gottes ausnimmt. Da dieses Urteil aber ein zwiefältiges ist, nämlich ein richtendes im Gesetz und ein Gnadenurteil im Evangelium ergibt sich für ihn eine Zweiteilung der Ethik in ein „Ethos unter dem Gesetz" und ein „Ethos unter der Gnade". Beide gehen nicht ineinander auf. „Jedenfalls ist klar, daß Ethos unter dem Gesetz ein anderes ist als Ethos unter der Gnade" (S. 35). E. erwägt, ob nicht eine umgekehrte Reihenfolge einzuhalten sei, weil doch die Absicht des Gottesgesetzes erst durch das Zeugnis der Gnade ganz einzusehen sei, weist diesen Vorschlag dann aber ab, weil der tatsächliche Gang der Dinge umgekehrt ist. „Wir sind von Natur Kinder des Zornes Gottes, wir werden in das Leben unter dem Gesetz hineingeboren, und deshalb hat auch von den Urteilen Gottes das richtende die Priorität vor dem begnadigenden. Es entspricht daher der sachlichen Logik, daß die Ethik zuerst das Ethos unter dem Gesetz und dann erst das Ethos unter der Gnade erörtert" (S. 36). In der tatsächlichen Ausführung dieses Programms wird dann allerdings kaum deutlich, daß das Zeugnis von Christo bereits für den ersten Teil, wie E. behauptet, die innere Voraussetzung ist. Jedenfalls dient das Zeugnis der Schrift praktisch lediglich zu einer Bestätigung von Erkenntnissen, die wir auch abgesehen von der Schrift schon haben, etwa daß es verschiedene Seinsgefüge gibt, in denen wir stehen und von denen wir uns nicht freimachen können. Zu diesen Schöpfungsordnungen zählt E. außer Ehe und Familie auch Volk und Staat. Schon die theokratische Ordnung im Alten Testament enthält die Volksordnung, weiter werden als biblische Belege noch Apg 17, 26 und Eph 5, 28 und 33 angeführt. Wie hier die biologische und die ethische Sicht der Dinge ineinander übergehen kann, wird aus E.s Morphologie des Luthertums II, S. 125 f. sichtbar: nach der übereinstimmenden Auffassung des Luthertums gilt die Gebundenheit des einzelnen an sein Volk, der er biologisch nicht entrinnen kann, unbedingt auch als ethische Forderung, weil es sich dabei um Anerkennung und Realisierung der Schöpfungsordnung handelt[1]). Die Schöpfungsordnung ist etwa in der Form des Staates unbe-

1) Dieser Naturalismus der Schöpfungsordnungstheologie führt zwangsläufig zu einer unkritischen Bejahung der jeweiligen Volksordnung, auch wenn diese sich ideologisch-weltanschaulich versteht, wie im Dritten Reich, vgl. Der Christ und der völkische Wehrwille, 1937, S. 8 f.: Es braucht kaum hinzugefügt werden, daß der

dingt bindend für den Christen, wie E. an Hand von Röm 13 entwickelt. Ein Widerstandsrecht gegenüber dem Staat kann E. nicht anerkennen, soweit es sich um Ablehnung rein staatlicher Maßnahmen handelt; Gehorsamsverweigerung gibt es nur, wenn der Staat die christliche Verkündigung verbieten sollte[1]).

Bei E. findet sich eine Identifizierung der empirischen Ordnungen mit dem Gesetz Gottes, was zu einer positivistischen Auffassung des Gesetzes führt[2]). Die von E. eingeführte Unterscheidung von kreatorischem oder gubernatorischem Handeln Gottes als des Schöpfers in den Ordnungen als „Seinsgefügen" und legislatorischem Handeln in dem „Sollgefüge" etwa des Staates, wozu schließlich noch sein judikatorisches Handeln kommt als des Richters in den „Qualitätsgefügen", setzt die altlutherische Lehre von der Schöpfung und Erhaltung als unterschiedener Phasen im Handeln Gottes mit der Welt voraus. Die hier vollzogene zeitliche Unterscheidung von Gesetz und Evangelium hat als ihren Hintergrund ein heilsgeschichtliches Denken, in dem das Gesetz das dem Evangelium zeitlich Vorgeordnete ist. Wo aber Gesetz und Evangelium in zeitlicher Sukzession gedacht werden, ist es unmöglich, sie in dialektischer Gleichzeitigkeit zu sehen. Es kann deswegen bei E. auch der Satz, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung sei, nicht zur Geltung gebracht werden. Von der Ordnung der Liebe wird lediglich in einem kurzen Paragraphen innerhalb des Gesamttitels der „christlichen Gesamtheit" gehandelt, als von einer dem „objektiven Ethos" zugehörigen Verhaltensweise in der Begrenzung auf die christliche Bruderschaft. Daß dies freilich in volkskirchlichen Verhältnissen die weitesttragenden gesamtgesellschaftlichen Folgen haben müßte, wird nicht erörtert, denn „was vom Christen in seiner wirtschaftlichen Verklammerung mit der Welt verlangt wird, das muß er sich unter dem Gesetz sagen lassen" (S. 457), und die Ordnung der Vergebung bleibt streng geschieden von der Ordnung der Vergeltung. So bekommt diese Ethik E.s einen harten Zug, indem schon gar nichts sichtbar wird davon, daß die Christen Zeugen der kommenden Herrlichkeit Gottes sein sollen in dieser Welt. Es geht um die Erhaltung starrer äußerer Ordnungen und Seinsgefüge, ohne daß je deutlich würde, daß das Motiv der Ethik der Dienst

---

Christ . . . gerade weil er sich dem Schöpfer verpflichtet weiß, mit entschlossenem Ernst sich auch für die biologische Reinerhaltung des deutschen Blutes einzusetzen hat, die heute durch unsere Gesetzgebung gefordert und gefördert wird.

1) Das christliche Ethos, S. 161: Der gegebene Ort zur Bekämpfung des Bösen ist immer in der Staatsordnung, nicht daneben.

2) Vgl. auch das Urteil von R. Bring über die Theologie der Ordnungen: In gewissen Gedanken an die Schöpfungsordnungen scheinen naturrechtliches und positivistisches Denken zusammenzugehen (Der Glaube und das Recht nach Luther, S. 153).

am Mitmenschen nach dem Vorbild Jesu Christi ist[1]). Von dieser Ethik her ist uns auch keine Hilfe geboten, in der Situation der ideologisch-weltanschaulich sich verstehenden Ordnungen ein Kriterium für die Prüfung der Geister zu erhalten. Daß in dieser Lage die *Entideologisierung* als die Enthüllung des ideologischen Charakters von Volk und Staat eine vordringliche Aufgabe der christlichen Ethik ist, wird hier nirgends realisiert[2]).

Im Gegensatz zu der auf einer natürlichen Theologie beruhenden Ethik Elerts haben die Ethiken von Barth, Bonhoeffer und Søe ihren theologischen Ausgangspunkt in einer christologisch begründeten Offenbarungstheologie. Barth lehnt jede Begründung der Frage nach Gut und Böse in einer natürlichen Einsicht ab.

„Die Ethik sage doch dem Menschen von Anfang an, daß er es in der Frage nach dem Guten oder Bösen seines Tuns gerade nicht mit seinem Gewissen, nicht mit dem Kairos, nicht mit seinem Ermessensurteil, nicht mit irgendeinem greifbaren oder ungreifbaren Natur- oder Geschichtsgesetz, nicht mit irgendwelchen individuellen oder sozialen Idealen und zu allerletzt mit seiner eigenen Willkür, sondern als freier Mensch mit dem Willen, Werk und Wort des freien Gottes zu tun hat!“[3]).

Ethik ist Sache der freien Gnade Gottes, ist Aufgabe der Gotteslehre, und wird daher von B. im Zusammenhang der Lehre von Gottes Erwählung behandelt[4]). Dabei zeigt sich, daß alles Reden von Gottes Gebot in Jesus Christus wirklich ist. . . . es ist das Gesetz ganz im Evangelium beschlossen:

nicht ein Zweites neben und außer dem Evangelium, nicht ein Fremdes, das dem Evangelium voranginge oder ihm erst nachfolgte, sondern der Anspruch, den das Evangelium selbst und als solches an uns richtet, das Evangelium selbst, sofern es die Form eines an uns gerichteten Anspruchs hat“[5]).

Das Gesetz „ist die Gestalt der Gnade“ (II/2, S. 629). Der Gehorsam gegen die göttliche Forderung geschieht in der Gestalt der Nachfolge Jesu. In dieser Gehorsamsforderung richtet Jesus seine Herrschaft auf und beweist er sich auch „dort als der Herr der *ganzen* Welt, indem er auch da seine Diener hat, wo sein Name noch nicht oder nicht mehr erkannt und gepriesen

1) G. Hillerdal a.a.O., S. 297: Die kritische Anmerkung, die wir glauben, gegen Elert richten zu können, besagt nichts weniger, als daß seine gesamte Ethik am Begriff des Gesetzes und nicht an den Taten der Liebe orientiert ist, zu denen der Glaube treibt und die der Glaube fordert. Damit ist gesagt, daß seiner gesamten Ethik ein unevangelischer Zug eignet.

2) Auf Grund dieser Theologie konnte es zu der gefährlichen Naivität des Ansbacher Ratschlags kommen, vgl. K. D. Schmidt: Die Bekenntnisse des Jahres 1934, S. 102 ff.

3) Das Geschenk der Freiheit. Theol. Studien, Heft 39, 1953, S. 18; abgedruckt in Thielicke-Schrey a.a.O. S. 67.

4) S. Kirchliche Dogmatik II/2, S. 564 ff.

5) KD II/2, S. 619.

wird" (II/2, S. 632). Damit ist auch vom christologischen Ansatz aus ei Universalismus des göttlichen Anspruchs möglich, wie er sonst eigentlic nur in der Rezeption des Naturrechts in die christliche Ethik möglich schie Dabei ist es die Aufgabe der Kirche, zunächst in sich und ihrer eigenen Ge stalt das zu realisieren, was für alle Menschen gilt und wahr ist. Das mensch liche Handeln steht in einer Analogie zum göttlichen Handeln, die dari ihren Grund hat, daß „sein Tun dadurch bestimmt sein muß, daß er sich da gnädige Tun Gottes recht sein läßt" (2, 643). Das geschieht, indem „Gott un um seines eigenen Sohnes willen als die Seinigen behandeln will" (II/2, S. 819

G. Hillerdal hat den Gegensatz von Luther und Barth dahin verstehen woller daß Barths Schriftverständnis in der Verbindung zweier Momente bestehe: de Betonung des grundsätzlich bereits gewonnenen und für alle Zeiten gültigen Siege Christi sowie der Aufforderung, Christi Sieg in unserer Welt durch das Handeln z bezeugen. Nach Luther dagegen bildet die Heilige Schrift – so gewiß auch aus ih Erkenntnisse gewonnen werden können – doch in erster Linie keine Quelle der Er kenntnis, sondern das lebendige Zeugnis von Gottes unablässigem Handeln mi den Menschen. Auch Schriftauslegung und Predigt sind Bestandteile dieses gött lichen Handelns, weil sich durch sie ein ständiges Niederwerfen der Gewalt des Bö sen vollzieht[1]). – Daraus zieht H. den Schluß, daß Barths Hermeneutik der Frage stellung der neutestamentlichen Texte widerstrebt und daß ein verzerrtes Bild de Heiligen Schrift entsteht. Es ist zwar verdienstlich, daß H. die Verbindung zw schen der ethischen und der exegetischen Fragestellung zieht, doch erscheint frag lich, ob er die Dinge richtig sieht. Ohne Frage führt bei Barth die Betonung de vollendeten Sieges Christi zu einer Bagatellisierung des Gegensatzes von Gott un Welt, der in dieser Weltzeit immer noch auszufechten ist. Darüber ließe sich jedoc reden, ob der von B. betonte heilsgeschichtliche Aspekt nicht dem NT sehr nah ist, während die Exegese Luthers die geschichtliche Erfahrung der Gemeinde in de Welt und der damit verbundenen Anfechtung voraussetzt und von dort her – stär ker als das NT und Barth! – die Stetigkeit des Kampfes und der Überwindung de Sünde betont. Das von H. immer wieder betonte Kampf- und Siegermotiv im Sinn der Lunder Theologie ließe noch eine heilsgeschichtlich-kosmologische Auffassun offen, ohne daß das personale Motiv dabei vorherrschend wäre. Es bleibt hier di grundsätzliche Frage unbeantwortet, ob die „Treue zum NT" der letzte Maßsta ist, oder ob nicht die geschichtliche Erfahrung der christlichen Gemeinde de Hintergrund der Interpretation bilden muß[2]).

Den Gedanken der Freiheit als tragendes Grundprinzip der Ethik führ Barth in seiner Lehre von der Schöpfung durch. Ethik ist für ihn eine Auf

1) Gehorsam gegen Gott und Menschen, S. 251 f.

2) Vgl. hiezu W. Kamlah: Christentum und Geschichtlichkeit, 1951, S. 71, de davon redet, daß sich bei Luther im Gegensatz zum NT eine „Existentialisierun der Aionenwende" finde, wobei diese an der Wiederholbarkeit orientierte vernünf tige Auslegung des geschichtlichen Christusereignisses ganz außerhalb des my thisch-kosmischen Blickfeldes des Paulus gelegen habe. – Ähnlich auch S. 129.

gabe der Lehre von der Schöpfung und B. entfaltet diese in einer Auslegung des Dekalogs. Feiertag, Bekenntnis und Gebet sind Ausdruck unserer Freiheit vor Gott. Unter dem Titel „Freiheit in der Gemeinschaft" werden die Verhältnisse von Mann und Frau, Eltern und Kindern, der Fernen und der Nahen abgehandelt. Die Fragen, die mit dem Schutz des Lebens zusammenhängen, stehen unter der Überschrift „Freiheit zum Leben". Beruf und Ehre sowie die „einmalige Gelegenheit" werden unter „Freiheit in der Beschränkung" verhandelt.

Für den Aufbau einer speziellen Ethik ergibt sich hier das Problem, nach welchen Gesichtspunkten sie erfolgen soll. Muß die Ordnung des Dekalogs verbindlich sein – oder kann auch hier die Freiheit des „Alles ist euer" bewährt werden? Mit großer Meisterschaft ist es B. gelungen, sehr viele aktuelle Fragenkreise unter die Ordnung des Dekalogs zu subsumieren. Es fragt sich jedoch, ob es nicht notwendig zu Gewaltsamkeiten kommen muß, wenn etwa Fragen der Wirtschaftsethik oder anderer ganz dem modernen Leben zugehöriger Bereiche ihre Beantwortung aus dem Dekalog finden sollen. In der Tat haben sich die meisten Ethiker der Gegenwart zu einer anderen Anordnung des Stoffs entschlossen, nämlich zu einer Ordnung, die vom Individuum ausgeht und dessen Verhältnis zu den allgemeinen Grundfragen des Lebens behandelt und sodann das Verhältnis zu den sozialen Grundordnungen der Familie, des Volkes, des Staates und der Kirche aufgreift (so Søe). Brunner geht ähnlich vor, indem er zunächst die individualethischen Bezüge der Nächstenschaft und der Liebe behandelt, sodann Ehe und Familie, die Arbeitsgemeinschaft, die Volks- und Rechtsgemeinschaft, die Kulturgemeinschaft und die Glaubensgemeinschaft der Kirche. In der rein biblisch orientierten Einteilung würde sicher die Behandlung der Kulturgemeinschaft mit den dazu gehörigen Problemen der Wissenschaft, Kunst und Bildung unter den Tisch fallen!

Bei N. H. Søe haben wir im Grunde denselben Ansatz wie bei Barth, wenn es bei ihm lautet: die christliche Ethik ist die Lehre von der Einstellung zum Leben und von dem Wandel, wozu Gott durch die Erlösung in Christus Menschen ruft und neu schafft. Sie beschäftigt sich also mit der Frage nach Gottes Anspruch auf die Führung unseres Lebens und Gottes Handeln mit den Menschen zur Verwirklichung seines Anspruchs[1]). In klarer Abgrenzung gegen jede natürliche Theologie stellt S. fest, daß

„Erkenntnis Gottes und Erkenntnis des Guten unlöslich zusammen gehören. Darum müssen wir fragen, wie Gott zu erkennen ist. Gott erkennt man nicht immer und überall, er wird auch nicht von jedermann erkannt. . . . Gott wird nur da erkannt, wo er in seiner Gnade dem Menschen begegnet" (a. a. O., S. 21).

In der Exegese von Röm 1, 18–21, einer Stelle, die ja gerne zur Begründung einer natürlichen Gotteserkenntnis angeführt wird, kommt S. zu dem Ergebnis, daß die Aussage von der Offenbarung Gottes aus der Schöpfung eine Glaubensaussage ist, eine verkündigte Offenbarungswahrheit, während

1) Christliche Ethik, S. 13.

die Menschen außerhalb Christi die ihnen geschenkte Gotteserkenntnis schuldhaft verwirkt haben. Christliche Ethik ist Glaubensethik, d. h. sie ist weder Zweckethik, wobei eine Tat deswegen gut genannt wird, weil sie erwünschte Zwecke fördert, noch auch legalistische Ethik, weil sie in sich selbst mit einer ethischen Regel übereinstimmt, noch Gesinnungsethik, weil sie aus einer guten Gesinnung stammt. „Eine Tat ist nur dann gut, wenn sie von Gott gewirkt ist" (S. 113). S. versteht diesen Satz aber nicht nur im Sinne der imputativen Rechtfertigung, sondern der „sanativen"[1]: Gott will, daß die Menschen, die er als seine Kinder annimmt, ein heiliges Leben im neuen Gehorsam des Glaubens leben sollen. An dieser Stelle muß sich nun S. äußern zu der im Luthertum üblichen Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium. Er erkennt durchaus die Bedeutung von Luthers Betonung des Gesetzes neben dem Evangelium an, weil es da um die Erkenntnis geht, daß der Christ zugleich homo novus und homo vetus ist. Aber S. meint, diese Auffassung könne darum nicht befriedigen, weil „Luther die Tatsache verkennt, daß das Gesetz zunächst und vor allem denen gegeben worden ist, die Gott als seine Gemeinde und sein Volk angenommen hat" (S. 118).

S. meint, die Überlieferung, die von Melanchthon und Calvin ausgeht und aufs Ganze gesehen die evangelische Theologie seither beherrscht hat, habe grundsätzlich recht gehabt, wenn sie vom „tertius usus legis" sprach und vom Gesetz als dem gottgegebenen Führer für den Christen auf seinem christlichen Lebensweg redete[2]. S. möchte mit diesem Eintreten für die positive Bedeutung des Gesetzes für den Christen nicht in einem perfektionistischen Sinne verstanden werden, sondern hält daneben an dem lutherischen „simul iustus et peccator" fest. Weil unsere Gerechtigkeit ganz im Glauben und im göttlichen Zuspruch beruht, ist sie niemals eine immanente Eigenschaft des Menschen, sondern ganz Christi Gerechtigkeit. Das bedeutet keine ethische Indifferenz, sondern die Abwehr einer Reflexion auf eigenes Werk, mit dem man sich Bestand vor Gott verschaffen könnte.

S.s Ethik zeichnet sich aus durch ihren gesunden theologischen Ausgangspunkt, sodann auch durch die pädagogisch geschickte Art der Darstellung, die alle wesentlichen Überlegungen bringt, die ein Studium der Ethik erfordert. Diese Eigenschaften machen dieses Buch als Lehrbuch besonders geeignet.

Die Ethik Bonhoeffers ist als solche nur ein Fragment, eine Zusammenstellung aus geretteten Abschnitten. Der erste Teil ist nach einem eigenen Dispositionsentwurf B.s zusammengestellt, die weiteren nach der zeitlichen Ordnung der Entstehung. Es geht ihm hier, wie schon in der früher erschie-

1) Vgl. dazu neuerdings W. Matthias, Imputative und sanative Rechtfertigung. Systematische Erwägungen zu Luthers Rechtfertigungslehre. Libertas Christiana. Festschrift für Fr. Delekat, 1957, S. 136–145.

2) Zur Auseinandersetzung über die lutherische Gesetzeslehre s. unten S. 185 ff.

nenen „Nachfolge" (4. Aufl. 1952) um die „Gleichgestaltung mit der einzigen Gestalt des Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen" (S. 24). Der Gedanke nimmt bei B. insbesondere die Wendung zur irdischen Konkretion, zur wahren Menschlichkeit des Christseins, ebenso wie Christus auch ganz „wahrer Mensch" war, und nicht nur Gott. Wenn es in der Ethik um die Menschwerdung des Menschen geht, dann nur im Zusammenhang mit der Gestalt Jesu, denn in ihm gewinnt der Mensch Gestalt. Damit ist glücklich jedes Auseinanderfallen von Christsein und Menschsein vermieden, denn „Christus setzt die Wirklichkeit gerade in Kraft, er bejaht sie, ja er selbst ist der wirkliche Mensch und so der Grund aller menschlichen Wirklichkeit" (S. 27). Besonders zentral erscheint bei B. der Gedanke der *Verantwortung*. Zu ihr gehören folgende Strukturelemente: die Stellvertretung, sofern Verantwortung wesenhaft ein Leben von Mensch zu Mensch ist, die Wirklichkeitsgemäßheit, was gleichbedeutend ist mit Christusgemäßheit, weil Christus der wirklichkeitsnahe ist. Damit distanziert sich B. sowohl von einem pseudolutherischen Christentum, das nichts anderes kennt als die Sanktionierung des Faktischen, als auch von einem radikal-schwärmerischen Christentum, das jeden Umsturz segnet. Sein eigenes Verhalten im Widerstand ist ein lebendiger Kommentar zu dieser theologischen Meinung B.s. „Er ist wichtig, weil er die Kirche ebenso entschieden ruft, sich streng als Leib Christi zu verstehen, wie offene Solidarität mit der Welt zu wahren"[1]). Christentum ist für B. keine übermenschliche Sache, kein Überspringen der menschlichen Situation, sondern Verwirklichung des Menschseins im vollen Sinne des Wortes[2]). Das bedeutet keineswegs, daß die Kirche und die Theologie den unfehlbaren Schlüssel zur Lösung aller weltlichen Probleme hätten.

„Wer sagt uns eigentlich, daß alle weltlichen Probleme gelöst werden sollen und können? Vielleicht ist Gott die Ungelöstheit dieser Probleme wichtiger als ihre Lösung, nämlich als Hinweis auf den Sündenfall der Menschen und auf Gottes Erlösung. Vielleicht sind die Probleme der Menschen so verstrickt, daß sie eben wirklich nicht zu lösen sind" (S. 277).

Wir haben oben behauptet, daß alle neuere protestantische Ethik vom Zentrum des Rechtfertigungsglaubens aus gedacht sei. Damit nimmt diese freilich auch teil an der Problematik der Rechtfertigungslehre. Soll sie bedeuten, daß der Anspruch Gottes allein im Wort Gottes bleibt? Soll sie also rein forensisch gefaßt werden? Oder geht es in ihr um das wiederherstellende

1) So E. Bethge im Evang. Kirchenlexikon, I, 1956, Sp. 548 f.

2) Dieses Anliegen ist neuerdings sehr stark auch von G. Ebeling aufgenommen worden, vgl. seine Züricher Antrittsrede, Theologie und Wirklichkeit, ZThK 53, 1956, S. 382: Die Offenbarung Gottes ist eo ipso auch Offenbarwerden der Welt und des Menschen. . . . Es findet hier keine Ergänzung einer Wirklichkeit durch eine andere statt.

göttliche Handeln mit dem Menschen? So hatte E. Brunner die Rechtfertigung als Grund der Ethik verstanden[1]). Gegen diese Grundlage waren allerdings von verschiedenen Seiten auch Einwendungen erhoben worden. Der religiöse Sozialismus erkannte deutlich, daß unsere heutige Front eine andere sei als die der Reformation, denn die größte Gefahr unserer Zeit sei nicht mehr, daß man mit frommen Werken den Himmel verdienen wolle; es fehle unserem Geschlecht im Gegenteil an guten Werken, am Willen zu sinnvoller Entsagung, und der himmelstürmende Idealismus, gegen den die Dialektiker unermüdlich einhämmern, sei weithin gar nicht vorhanden. Man kann hier schon Äußerungen Kierkegaards anführen, der erkannte, daß wir heute eine andere Front haben als die Reformatoren[2]), oder A. Schlatter[3]). Die Rechtfertigungsethik konnte zu einer reinen Sanktionierung des Faktischen führen, zu einem konservativen Quietismus, der nichts mehr spüren läßt von der Verpflichtung des Christen durch die Hoffnung auf die neue Welt Gottes. Es ist das Verdienst Reinhold Niebuhrs gewesen, vor allem in der Auseinandersetzung mit dem amerikanischen Liberalismus, aber auch mit Inblicknahme des europäischen Quietismus, diese Schranke aufgewiesen zu haben[4]). H. Zwicker in seinem Buch „Reich Gottes, Nachfolge und Neuschöpfung" (1948) findet in der ausschließlichen Reduktion der Ethik auf die Lehre von der Rechtfertigung im forensischen Sinne eine Verarmung, denn

„zur Gnade gehört nicht nur die Rechtfertigung, sondern auch die Erneuerung, die Neuschöpfung durch die Kräfte des Reiches und des heiligen Geistes (S. 15). ... Anfang und Grundlage aber einer wahrhaft christlichen Ethik bildet nicht die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein, sondern die umfassende Botschaft vom Reiche Gottes" (S. 22/23).

Diese Aussagen führen Z. zur Kritik an Brunners Ordnungslehre, denn den Ordnungen wird nach seinem Urteil zuviel Gewicht beigemessen und

1) Vgl. seinen Aufsatz „Der Rechtfertigungsglaube und das Problem der Ethik" in „Gott und Mensch", 1930, S. 24–46; Das Gebot und die Ordnungen, S. 54 ff.: Die Rechtfertigung allein aus Gnade als Aufhebung des Widerspruchs und Begründung des Guten.

2) Der Einzelne und die Kirche, 1934, S. 123: Luthers wahrer Nachfolger wird zu dem direkt entgegengesetzten Resultat kommen als Luther, weil Luther auf die phantastische Übertreibung in bezug auf Askese folgte, während er auf den furchtbaren Betrug folgt, den das Lutherische aus sich gebar.

3) Ethik, 1911, S. 40.

4) Diese Auseinandersetzung geschieht vor allem in dem Buch An Interpretation of Christian Ethics, 1935. Dort stellt Niebuhr die beiden Alternativen in Frage: den Glauben so mit der Welt zu identifizieren, daß irdischer Fortschritt mit dem Fortschritt des Reiches Gottes gleichgesetzt wird, oder das Absolute so hoch zu machen, daß darüber die relativen Unterschiede in der Welt der menschlichen Entscheidungen gleichgültig werden.

das muß zu einer weitgehenden unbewußten Verweltlichung der ursprünglichen Botschaft führen (S. 225). G. Wehrung greift in seiner Ethik diese Anliegen auf, ohne deren Berücksichtigung nach seiner Ansicht eine heutige Ethik bei uns in Deutschland den Anforderungen der Zeit nicht mehr entspricht (Vorwort). Der Titel „Welt und Reich" gibt den Spannungsbogen an, in dem sich eine christliche Ethik bewegen muß. Der erste Teil des Buches beschäftigt sich mit der Dialektik des biblischen Weltbegriffs als der guten Schöpfung Gottes und der Gott entfremdeten Welt.

„Die christliche Sicht der Welt geht mit ihrer eigentümlichen Vereinigung der zwei entgegengesetzten Gesamturteile also zwischen der griechisch-klassischen und der orientalisch-gnostischen Weltschau mitten hindurch und bringt die Wahrheit einer jeden zur Geltung" (S. 57, Anm. 57).

Darin findet Wehrung die Dialektik des christlichen Glaubens, dessen Spannung festgehalten werden muß[1]).

In einer Betrachtung über die Möglichkeiten wissenschaftlicher Ethik stellt W. zwei Typen fest: beim einen liegt der Akzent durchgehend auf der christlichen Subjektivität und ihrer Betätigung „in" den Ordnungen, wobei diese als etwas Undiskutables und Beständiges vorausgesetzt werden. Es bedarf demgegenüber, besonders wenn die Gestalt dieser Ordnungen zweideutig und zweifelhaft geworden ist, auch einer Theologie des objektiven Bereiches. W. betont, daß man nicht einfach eine Anleihe bei einer Geschichtsphilosophie machen kann, um von dort her sein Wissen über die Grundgesetze des Gemeinschaftslebens zu beziehen, sondern,

„so ernst diese vernunftgemäßen Notwendigkeiten zu nehmen sind: kommt es nicht auf das Vorzeichen an, das sie unter einen höheren Sinn befaßt" (S. 107).

Der andere Typ ist derjenige, in dem die Fragen des objektiven Ethos von besonderer Bedeutung sind. In der Ethik Ritschls und seiner Schule ist das Reich Gottes das alles beherrschende Prinzip, zu dem die natürlichen Gemeinschaftskreise in einer teleologischen Beziehung stehen. Freilich distanziert sich W. von der Art, wie der Reich-Gottes-Gedanke bei Ritschl entfaltet wird, denn „seine überweltliche Hoheit, die Tatsache, daß Gott allein ein Reich heraufführt, das alles fällt nicht genug ins Gewicht" (S. 108). Man könnte W.s Ethik als eschatologisch-teleologische Ethik bezeichnen, denn das Wissen um die richtunggebende Zielbestimmtheit durch das Reich Gottes kennzeichnet das Ethos des Christen[2]). Damit verbindet sich bei ihm

1) Ähnlich sieht auch M. Dörne: Christlicher Schöpfungsglaube, 1950, die Dinge.

2) Bezeichnend ist die ganz andere Richtung des Teleologiegedankens in der katholischen Theologie, z. B. Th. Geppert: Teleologie der menschlichen Gemeinschaft, 1955, S. 10: Teleologie besagt Zweckausrichtung, besagt eine Sinn- und Zielordnung der Dinge. . . . Diese Teleologie in den Dingen selber und zwischen ihnen ent-

eine Kritik an Luthers Zwei-Reiche-Lehre, denn wenn diese auch als grund legend anerkannt wird, so „war sie vielleicht doch nur eine Anfangslösung ein Vordersatz, der aus dem NT zu ergänzen ist" (S. 111). „Sie hat gewiss Schranken, die sich im Luthertum verengend ausgewirkt haben". Dadurch bekommt die Ethik W.s etwas außerordentlich Dynamisches, denn es muß gewagt werden, das Reich in die Ordnungen dieser Welt hineinzutragen. In dem Satz, daß „das nur aus dem Zusammenhang mit Christus zu verstehende geschichtlich bestimmte Gute doch zugleich weltweit sei", trifft sich Wehrung mit Bonhoeffer. Es geht nicht um die Herausstellung eines „christlichen Hochethos", sondern um das eine Gute für alle Christen (S. 130). Das Werk W.s beschränkt sich auf die Grundlegung und zieht die Linien für die spezielle Ethik nicht aus, doch sind die Linien deutlich sichtbar gemacht, die hinüberführen können zum praktischen Handeln.

Als späte Frucht der Lebensarbeit Karl Heims ist nun auch seine in Vorlesungen vorgetragene Ethik erschienen. Wer diese Ethik einst selbst gehört hat, war erstaunt über den Reichtum und die Weite, in die der Hörer eingeführt wurde. Entsprechend seinem Ansatz in einer apologetischen Fragestellung entfaltet H. auch in der Ethik seine Sache in Auseinandersetzung mit außerchristlichen Ethiken. Auf diesem Hintergrund tritt das Wesen des christlichen Ethos hervor: der „Ausgangspunkt des biblischen Ethos ist das offene Eingeständnis der ethischen Ratlosigkeit des natürlichen Menschen und des gefallenen Zustandes der Schöpfung" (S. 62). „Den Schlüssel zum christlichen Ethos finden wir im Endglauben Jesu, der sich zusammenfassen läßt in dem Begriff „Vollendung des Äons", „Weltvollendung" (S. 92). Die Sozialethik entwickelt H. in der Vermeidung der beiden Abwege des Anachoretentums und der spätlutherischen Isolierung des persönlichen Heilsweges unter Ausschaltung des Verantwortlichseins für „die Welt" und „die weltlichen Angelegenheiten". Das Ordnungsprinzip für die Sozialethik ergibt sich aus den vier Funktionen jedes Lebewesens: Fortpflanzung, Ernährung, morphologische Struktur, Fähigkeit sich zu wehren; daraus ergeben sich die vier Themenkreise Ehe und Familie, Wirtschaft, Staatsordnung und Kampfeinheit. Der 5. Lebensverband, der mit keiner Naturordnung vergleichbar ist und in dem wir zu Gott in Beziehung gesetzt sind, ist der Gemeinschaftsverband der Kirche.

---

springt ihrem naturgegebenen Wesen. Sie liegt im Inneren der Dinge selber. – In seiner Weise gehört auch das System der Sozial-Metaphysik von W. Sauer hierher (Metaphysik auf sozialwissenschaftlicher Grundlage, 1951), wenn von einer „Wer Monade" geredet wird, die „metaphysisch zu erkennen" (S. 233) sei. Höchst befremdend muß jedoch sein Unternehmen anmuten, wenn hier von einer „volksgebundenen Metaphysik" (S. 15) die Rede ist.

Diese Anordnung hat keinen Raum für eine Ethik der Kulturgemeinschaft. Das hat wohl seinen Grund darin, daß hier die Parallele zum nichtmenschlichen Organismus nicht mehr trägt, die sonst H. vorschwebt.

Zum Abschluß dieser summarischen Darstellung neuerer Ethik sei noch auf den Sammelband hingewiesen, den der Verfasser zusammen mit H. Thielicke unter dem Titel „Glaube und Handeln" herausgegeben hat. Schon lange war das Bedürfnis nach einer Textsammlung neuerer Ethik vor allem unter Studenten laut geworden, die unmöglich alle Bücher über dieses Gebiet lesen können und die es daher vorziehen, sich einem einzigen Buch anzuvertrauen und dabei auf die Orientierung über das Gesamtgebiet verzichten. Hier sind wesentliche Aussagen grundsätzlicher Art von Ernst Troeltsch beginnend bis zu jüngsten Äußerungen zusammengestellt, wobei auch einige entlegenere und für den deutschen Leser schwer zugängliche Texte ausgesucht wurden (Reinhold Niebuhr; R. Bring über den tertius usus legis). Das Buch soll freilich die Lektüre ganzer Werke nicht ersetzen, kann aber doch als Orientierung auch für Nichttheologen dienlich sein. Ein ausführliches Register erschließt den Inhalt.

KURZBERICHTE

WENZEL LOHFF: Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von Karl Jaspers. Gütersloh 1957. C. Bertelsmann. 236 S.

Mit diesem Buch liegt nun endlich auch von seiten der protestantischen Theologie eine erste größere Auseinandersetzung mit der für das gegenwärtige Denken so bedeutsamen Philosophie von Jaspers vor. – (Die katholische Theologie war mit der ausgezeichneten Arbeit von *B. Welte*, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, 1949 Symposion Bd. II vorangegangen, wenngleich mehr im Sinne der Aneignung). – Von der nun vorliegenden Untersuchung sei auch gleich gesagt, daß sie die seit langem bestehende Lücke nicht bloß notdürftig ausfüllt, sondern sie in einer methodisch vorbildlichen und sachlich äußerst instruktiven Weise schließt. Das gilt zunächst vor allem für die beiden darstellenden Kapitel, von denen das erste „die Philosophie von Jaspers in ihren Grundzügen" und das zweite „die Beurteilung von Religion und Theologie" im Horizonte jenes bestimmenden philosophischen Ansatzes zur Darstellung bringt (woran sich dann in zwei weiteren die kritische Auseinandersetzung anschließt).

Das Referat der Jaspersschen Philosophie (Kapitel I) gibt eine klare und sachlich zutreffende Darlegung, wobei es dem Verfasser gelingt, die Vielfalt der Beziehungen auf die entscheidenden Grundmotive hin zusammenzuziehen. Diese konzentrieren sich um die Frage nach dem absoluten Sein und seiner Wahrheitsgestalt inmitten der universalen Geschichtlichkeit (20, 41) und zielen darauf, Freiheit (d. i Existenz) zum gegenständlich unfixierbaren Innewerden des Seins selbst (d. h. der Transzendenz) zu erwecken, womit zugleich die Tendenz zur Destruktion alles gegenständlich fixierten und abschließenden Seins-*Wissens* gesetzt ist. L. orientiert seine Darstellung an der Folge der Jaspersschen Hauptwerke („Psychologie der Weltanschauungen", „Philosophie" und „Von der Wahrheit" / 1. Bd. der philosophischen Logik), verkennt in dieser Abfolge aber den systematischen Zusammenhang der eigentlichen Grundwerke „Philosophie" und „Von der Wahrheit" (Logik), der für Jaspers in der notwendigen Zusammengehörigkeit von existenzieller und transzendentaler Erhellung liegt. Die „Logik" bedeutet keine „Korrektur der Existenzphilosophie" (42), sondern die transzendentale Reflexion auf die Denkformen und Seinsweisen, die den Raum des „konkreten und gehaltvollen" existenzerhellenden Philosophierens – das vornehmlich in der „Philosophie" vollzogen wurde – erschließt und kritisch sichert (vgl. Philosophie VII, 296; Vernunft und Existenz 28; Die Frage der Entmythologisierung 15, 97 f, 109).

Der thematische Schwerpunkt der darstellenden Abschnitte liegt jedoch

m zweiten Kapitel, in dem das Jaspers-che Verständnis der Religion und Theo-ogie ausführlich und konkret dargelegt wird (was in der bisherigen Literatur iber Jaspers so noch nicht geschehen war). Und auch hier ist es wieder die innvolle Intention des Verf., die Man-nigfaltigkeit der religiösen Phänomene, aus dem die Jasperssche Interpretation eitenden philosophischen Grundprinzip ner in ihrem einheitlichen Verständnis sichtbar werden zu lassen. Dieses be-stimmt sich aus dem dialektischen Zu-sammenhang der Vergewisserung der Freiheit vor einer wesenhaft ungegen-ständlich bleibenden Transzendenz (79). Von hier aus ergibt sich dann für Jaspers der kritische Hinblick auf die Folgen und Antinomien der religiösen Phäno-mene in ihrer einheitlichen Struktur, auf Grund deren im Ausgang von einer gewußten und fixierten Transzendenz diese verendlicht und die Freiheit auf-gehoben wird (63). Die Philosophie sieht sich also vom Prinzip der Existenzdia-lektik her zu einer kritischen Interpre-tation der religiösen Vorstellungswelt genötigt und zwar so, daß sie die reli-giöse Fixierung der Transzendenz (in der Behauptung einer einmaligen Offen-barung) in die Geschichtlichkeit erschei-nenden Seins (Chiffern) und die Signen existenzieller Vollzüge zurückübersetzt (§ 7), wohl wissend, daß sie dabei von außen sieht, aber auch nur so zu be-freien und anzueignen vermag (67). Dar-in bringt sich zugleich der philoso-phische Glaube in analogischer Bezie-hung und kritischer Unterscheidung zum religiösen Verhalten zur Geltung (§ 7, 2), welchen Zusammenhang L. nun allerdings mit den nicht gerade pas-senden Begriffen eines „Heilsangebotes" (100) bzw. „soteriologischen" Anliegens (oder gar Programms 126, 164) der Philosophie belegt.

Nun geht es aber dem Verf. in diesen vorzüglich auslegenden Partien seines Buches nicht lediglich um die Dar-stellung, sondern darin um die Aus-arbeitung dessen, was er hinsichtlich seiner Grundprinzipien einer Kritik vom philosophischen und theologischen Standpunkt aus unterwerfen möchte (Kapitel III und IV). Dabei versteht er als das einigende Grundprinzip die „Existenzdialektik", die (bei Jaspers) durch die ontologisch-noetische Anti-thetik des gegenständlich-seiend-Wißbaren und der nicht zu einer Gegen-ständlichkeit objektivierbaren eigent-lichen Seinsvergewisserung des Unbe-dingten der Freiheit und Absoluten der Transzendenz konstituiert ist (31, 69, 115 ff., 127 ff., 132, 135, 141 ff., 162ff., u. a.).

L. zeigt nun, wie die von diesem Prin-zip aus entworfene Jasperssche Inter-pretation der religiösen Phänomene de-ren eigener Dialektik und Verbindlich-keit nicht gerecht wird (117 ff.) und ver-sucht, den zugrunde liegenden ontolo-gisch-noetischen Dualismus des Seins-verständnisses – gegenständlich/welthaft Seiendes: ungegenständlich/umgreifen-des Sein selbst = gegenständlich/zwingen-des Wissen: transzendierendes Erhellen und Vergewissern eigentlichen Seins – einer Kritik zu unterziehen. Diese bewegt sich allerdings bei aller Berechtigung der Fragestellung mehr in Andeutungen als daß sie eine ausgeführte Gestalt gewinnt (wie es in diesem Zusammenhang ja wohl auch kaum anders möglich ist) und läßt außerdem das für die Gesamtproblema-tik eminent wichtige Problem der Mit-teilung unbeachtet. Konkret einsichtig ist dann wieder die Feststellung, daß der im Jaspersschen „transzendentalisti-schen" Ansatz – warum nicht einfacher und besser: transzendentalen? – gegrün-dete Dualismus wesentlich den „postu-latorischen" Sinn der im gegenständlich unfixierbaren Transzendenzbezug allein sich gewinnenden und bewahrenden Freiheit hat (§ 10). Und treffend ist auch die Bemerkung, daß in diesem Ho-rizont das „extra nos" der Transzen-denz Gottes letztlich nicht zureichend gedacht werden kann, weil deren ver-

bindliches Gegenübersein in der Dialektik des Erscheinens aufgehoben zu werden droht. Das weist darauf hin, daß die Jaspersche Unterscheidung von Gegenständlichkeit und Ungegenständlichkeit und der ihr zugehörigen Weisen der Einsicht einer weiteren Erörterung bedarf, in der das Verhältnis von Denken und Existieren erneut bedacht, und die Verbindlichkeit existenzieller Gewißheit in der Reflexion auf die in ihr implizierten Sinnzusammenhänge – auch unter dem Anspruch einer für den Nachvollzug einsichtigen Allgemeingültigkeit erhellt werden müßte. Dazu gibt L. wichtige Hinweise (§ 11).

Das letzte und eigentliche Ziel dieser Untersuchung ist indessen ein theologisches (147), sofern es dem Verf. in der Kritik an Jaspers um eine grundsätzliche Kritik der Existenzdialektik in ihrer theologischen Relevanz zu tun ist. Im Zuge dieses Vorhabens behandelt er nun auch den Sinn von Dialektik in der „dialektischen" Theologie (§ 13) und insbesondere bei R. Bultmann (§ 14 ,1) und meint eine grundsätzliche Übereinstimmung dieser theologischen Existenzdialektik mit der philosophischen (von Jaspers) feststellen zu können (156), wobei der ersteren (diesem „Zwitterding") allerdings die Inkonsequenz des Festhaltens an einer bestimmten „Gegenständlichkeit" (des Offenbarseins Gottes in Jesus Christus als seinem Wort) und einem verbindlichen Glaubensinhalt nachgesagt werden muß (166). L. macht sich also die Jaspersche Kritik zu eigen, um an der so aufgenötigten Konsequenz seine theologische Kritik der Existenzdialektik um so wirkungsvoller durchführen zu können (§ 14, 1, 2).

Aber nun zeigt sich, daß das vermeintlich zweischneidige Schwert seiner kritischen Analyse der Jaspersschen Existenzdialektik mindestens auf der Seite, mit der es nun auch Bultmann treffen soll, keineswegs scharf genug ist. Denn L. verdeckt durch die Vereinheitlichung beider gerade die konkrete Problematik und dies deshalb, weil er den Begriff der Existenzdialektik durchgängig *so* undifferenziert und ausschließlich am Jaspersschen Schema der formalen Dialektik von gegenständlichem und ungegenständlichem Sein orientiert gebraucht (s. § 8 u. 14), daß der grundsätzliche Anspruch seiner Kritik einfach nicht trifft. So ist es z. B. gänzlich unangemessen, die existenziale Interpretation Bultmanns im metaphysischen Schema der Chiffernsprache der Transzendenz zu beschreiben (wie es 169 geschieht), weil in ihr eine Verbindlichkeit ausgelegt wird, die vom übertreffenden Anspruch des Wortes her auf Existenz hin entworfen ist und die darum der metaphysischen Vergegenständlichung ebenso entzogen werden muß wie der dialektischen Aufhebung in eine bedeutsam sprechende Chiffer der Transzendenz. Und darum ist es auch gar nicht „eigenartig", daß Bultmann trotz seines theologischen Grundbezuges (auf den verbindlichen Anspruch des Kerygmas) die (Jaspersche) Dialektik von Gegenständlichkeit und Ungegenständlichkeit nicht zu durchbrechen scheint (172), obwohl er es doch tun müßte und irgendwie auch tut, wie L. meint (173), weil er in *dieser* Dialektik von Anfang an gar nicht drinsteht. L. hätte sich doch auf jeden Fall die Frage nach der konkreten Differenz in der jeweiligen Strukturbestimmtheit einer theologisch oder philosophisch bestimmten Existenzdialektik stellen müssen. Denn *die* Existenzdialektik gibt es gar nicht, es sei denn, man würde ein paar abstrakte Strukturbestimmungen dafür halten, vielmehr ist die Dialektik der Existenz als ein wesenhaft konkretes Geschehen nur im Horizonte einer ursprünglich je schon bestimmten Ausgelegtheit überhaupt gegenwärtig. Und auf diesen konkret-allgemeinen Entwurf des Existenzverständnisses kommt es jeweils an (womit der formale, bzw. ontologische Aspekt nicht ausgeschlossen, sondern konkret

und d. h. angemessen bezogen ist). So liegt etwa bei Jaspers und Bultmann ein e verschiedener Sinn von Existenzdialektik vor, der in dem unterschiedlichen Grundbezug (philosophischer und theologischer Art) begründet ist, und welchen Unterschied wir durch die Unterscheidung von Existenzerhellung und Existenzmitteilung bestimmen würden, während L. von seiner formalen Betrachtung her beides zusammenwirft (s. 31, 68 ff.). Erst von hier aus würde dann auch der gewiß bestehende Raum des Gemeinsamen differenziert sichtbar werden.

Dieses in der Kritik nur noch formalisierende Verfahren des Verf. hängt indessen sicherlich mit seiner Behauptung zusammen „das (!) Gefüge der Existenzdialektik erlaubt nur eine transzendente Kritik, eine Kritik seiner letzten Prinzipien". (116) Oder muß man sagen, daß diese Behauptung erst jenem undifferenzierten Sehen entspringt? Nun, wie dem auch sei, zunächst ist es ja wohl sicherlich eine Frage des eigenen Standorts, ob man nun meint von „außerhalb" oder „innerhalb" denken zu müssen bzw. zu können. Immerhin läßt sich der Behauptung des Verf. gegenüber zeigen, daß die Möglichkeit einer kritisch klärenden Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Theologie sehr wohl auch *innerhalb* des eben in sich differenzierten existenzdialektischen Ansatzes gegeben und das zunächst Geforderte ist. Und dies ohne daß die Theologie damit einem ihrer eigensten Bindung wesensfremden philosophischen Schema verfällt, noch aber auch in den Fragwürdigkeiten des gegenständlich vorstellenden Redens steckenbleibt, auf welches L. allerdings, wennschon in einer gereinigten Form, wieder hinaus will (vgl. § 14, 2). Sicher ist auch, daß eine prinzipielle Kritik „der" Existenzdialektik jedenfalls auf einer breiteren Basis unternommen werden müßte als sie eine Orientierung an Jaspers zu geben vermag, denn man würde dann ja wohl an Kierkegaard nicht gut mit einer bloßen Anmerkung (221 f.) vorübergehen können. Die von L. geforderte „theologische Zurücknahme des Existenzproblems" dürfen wir also zunächst einmal seine eigene Sorge sein lassen, denn der Satz, daß „die Reflexion auf das ‚existentielle' Moment des Denkens nicht nur unnütz, sondern schädlich" ist (179), klingt zwar revolutionär, aber vorerst noch nicht sehr überzeugend.

Daß die Arbeit von L. ihren grundsätzlichen Anspruch einer Kritik „der" Existenzdialektik nicht zu erfüllen vermag, mindert indessen ihre besondere Bedeutung hinsichtlich der konkreten Auslegung der Jaspersschen Philosophie und ihres Beitrages „zur Erhellung des theologischen Problems der Existenzdialektik" (11) in keiner Weise. Es bleibt vielmehr nach wie vor zu sagen, daß der Verf. ein äußerst kluges und instruktives Buch vorgelegt hat, das einer eindringlicheren Betrachtung, als sie hier gegeben werden konnte, wohl wert ist. Überdies stellt es sich glücklich an die Seite der Arbeit von *H. Ott*, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns, 1955. Daß beide sich zudem in der Kritik der ontologischen Differenz von gegenständlichem und ungegenständlichem Sein (bei Jaspers und Bultmann) treffen, macht immerhin deutlich, daß das Problem als solches in seiner differenzierten Struktur bedacht sein will. *Helmut Fahrenbach*

Thomas Räber: Das Dasein in der „Philosophie" von Karl Jaspers (Eine Untersuchung im Hinblick auf die Einheit und Realität der Welt im existentiellen Denken). Bern 1955. Francke. 204 S.

Diese Arbeit stellt sich die Aufgabe, das in der Jaspersschen Philosophie unter dem Begriffe des Daseins Gemeinte zu analysieren und – da der Verf. Verschiedenes damit gemeint findet – nach dem einheitlichen Meinungssinn und der Be-

rechtigung des Begriffes zu fragen (7). Damit wird eine bestimmte ontologische Frage (die der Untertitel andeutet) an die Philosophie von Jaspers gestellt und versucht, ihr im „Umstellen und Hinzudenken" (7) eine „ontologische Systematik" abzugewinnen. Der gute Sinn dieser besonderen Fragestellung kann nicht geleugnet werden. Denn 1. wird darin ein wichtiger Begriff der Jaspersschen Philosophie getroffen (weil der für Jaspers eigentlich bedeutsame Existenz- und Transzendenzbegriff sich nur in der Abhebung vom Daseinsbegriff fassen läßt); 2. könnten in seiner Untersuchung die ontologischen Implikationen, die in der Philosophie von Jaspers gelegen sind, sichtbar gemacht werden und 3. wären an diesem Begriff geschichtliche Beziehungen zur Tradition und etwa auch zu Heidegger zu erhellen, zumal er in dessen Hauptwerk (Sein und Zeit) ja eine ausgezeichnete Stellung einnimmt (s. 8).

Der Verf. leitet seine Untersuchung mit der Angabe „einiger Grundlehren" und der „letzten Absicht" (13) der Jaspersschen Philosophie ein, indem er den Gang der Seinsfrage bei Jaspers in seiner Tendenz und Methodik zu charakterisieren sucht. (Sie geht auf absolute, transzendente Wirklichkeit, die als Umgreifendes nie Gegenstand zu werden vermag und nur im Selbstsein erfahrbar wird). Beides findet der Verf. von seiner an N. Hartmann orientierten ontologischen Einstellung her allerdings problematisch, sofern das Sein hier nur im Rückbezug auf das „Ich" (d. h. in seinem Für-es-sein) erreichbar sein soll und die Philosophie demgemäß in der „intentio obliqua" befangen bleibt, anstatt sich in der „intentio recta" schnurstracks und unbekümmert um das aufdringliche Ich auf das Seiende selbst zu richten (s. S. 15, 28, 30, 46, 69 u. a., s. auch das ausgezeichnete Sachregister).

Diese reflektierte Grundeinstellung des Jaspersschen Philosophierens prägt sich nun auch in seiner Bestimmung des Daseinsbegriffes aus. Dieser erscheint in der „Philosophie" (1931) grundsätzlich gesehen in zweifacher Bedeutung: 1. als Bezeichnung für das in Raum und Zeit überhaupt „Vorkommende" und demgemäß empirisch Erfahrbare der „objektiven Wirklichkeit" (30f.) und 2. (und vor allem) in der Bedeutung des „Daseins des Denkenden" als des „subjektiven Daseins" in der Seinsweise des (je besonderen) Ich in seiner Welt, dem nach des Verf. Auslegung von Jaspers im Zuge der Seinsfrage ein eindeutiger Vorrang vor dem Objektsein zugesprochen wird (46 ff., 73 ff.). Zwar ist das subjektive Dasein auch ein Vorkommendes in der Welt, aber es ist vor allem anderen Seienden dadurch ausgezeichnet, daß es als Bewußtsein ein Ich ist, für das Welt (Nichtich) – als je besondere Daseinswelt und im erkennenden Bewußtsein intendierte eine – allererst ist, wie es selbst allerdings auch nie als ein weltloses Ich vorkommt. Das konkrete Ich ist als subjektives Dasein das individuelle Bewußtsein je „seiner Welt" und darin unterschieden vom Bewußtsein überhaupt als dem allgemein erkennenden Gegenstandsbewußtsein (dem formalen Ich) (35 ff.). Dieses subjektive Dasein weist nun in sich eine Stufung auf: es erscheint zunächst als das „unmittelbare Daseinsganze" (d. h. das unmittelbare Darinsein des je besonderen Ich in „seiner Welt"); es ist dann unter dem Einbruch der Reflexion des erkennenden Bewußtseins überhaupt (auf die „eine Welt") die „selbstbewußte Unmittelbarkeit" (d. h. der bewußte Vollzug des individuellen Daseins als eines solchen) und es ist schließlich als „Existenzobjektivität" die existenziell qualifizierte Daseinsgestalt konkreter Geschichtlichkeit (3. Kapitel).

Nun stellt sich aber die dringende Frage nach der Einheit der beiden Daseins- und Weltbegriffe und der Verf. findet, daß Ich und Welt für Jaspers nicht (ontologisch) fixierte Welten darstellen, sondern als sich gegenseitig for-

dernde und umgreifende Aspekte in der transzendierenden Bewegung des Seinssuchens dialektisch geeint sind (84 f). Sodann unternimmt es der Verf. diese an den bezüglichen Stellen der „Philosophie" vollzogene Analyse der Daseinsbegriffe mit der in „Von der Wahrheit" gegebenen Auslegung des Daseins als einer Weise des Umgreifenden (der Subjektivität) zu vergleichen und versteht diese durchaus mit Recht als die reife „Interpretation" des subjektiven Daseins (125 ff.). Und seine Frage nach der Berechtigung der Beziehung des Daseinsbegriffes auf das subjektive Dasein beantwortet er dahingehend, daß damit der traditionelle Sinn der „existentia" (des „Daseins" des Seienden) positiv aufgenommen sei. Die in diesem Zusammenhang vollzogene Gleichsetzung des Jaspersschen Daseinsbegriffes mit dem Heideggers ist – trotz einiger Strukturbeziehungen – allerdings von Grund auf falsch, denn das existierende Dasein Heideggers kann schlechterdings nicht wie das Jaspersche auch als Vorkommendes bzw. Vorhandenes gefasst werden.

Und das ist leider nicht der einzige Fehler in dieser an sich sehr klugen und aufschlußreichen Arbeit. Bis der Verf. herausgefunden hat, daß alle ontologischen Bestimmungen der Jaspersschen Philosophie dialektischen Charakter tragen (82 ff.), bewegt er sich bei seiner Kritik in Fixierungen, die Jaspers eigentlich nie treffen. So etwa wenn er ständig behauptet, das Ich als subjektives Dasein sei der Welt gegenüber das eigentlich Wirkliche und das welthaft Vorkommende gewinne erst im Interessenfeld des Ich „Wirklichkeit" (71 f., 74 f., 77). Das hat Jaspers aber nie behauptet und zwar (in dieser Weise) nicht einmal für den begrenzten Aspekt des Daseinsbewußtseins selbst, geschweige denn als eine allgemeingültige philosophische Aussage (und das läßt sich auch nicht zwischen den Zeilen herauslesen). Und so sieht sich der Verf. denn auch selbst genötigt (als er der Dialektik ansichtig geworden ist), seine Fixierungen zurückzunehmen (92). Aber warum der verworrene Weg bis dahin? – Einerseits unterscheidet der Verf. nicht genau: etwa zwischen Daseinsbewußtsein und Bewußtsein überhaupt, oder auch Dasein und Existenz, so daß er Selbst und Ich wechselnd gebraucht (44), und andererseits bringt er den dialektischen Zusammenhang erst nachträglich und also nicht recht heraus. Jaspers *setzt* aber ständig bei dialektischen Grundphänomenen *an* und *hält* sie *in* ihrer Dialektik, weil es ihm auf die *Bewegung* des Gedankens ankommt. Dasein und Bewußtsein z. B. sind ursprünglich in ihrem Welt- und Gegenstandsbezug gefasst, wie überhaupt jede Weise des Umgreifenden nur ist in Beziehung auf ihr begegnendes Anderes. Und es ist einfach falsch, wenn der Verf. behauptet, der Erkenntnisbezug sei bei Jaspers keine Beziehung auf den Gegenstand selbst, sondern verbleibe in der Immanenz des Bewußtseins (15 f., 54; s. dazu Philosophie 32, Von der Wahrheit 231 ff.) Eine andere Frage ist dann die nach der transzendentalen Konstitution der Erkenntnis. Und hier steht Jaspers in der Tat in der Tradition der Transzendentalphilosophie (110 ff.) und also in der vom Verf. oft kritisierten intentio obliqua (15, 28, 30, 46, 69), auf Grund deren dann auch das Ich einen methodischen Vorrang gewinnt (wie Existenz ja auch als der Ursprung der eigentlichen Seinsfrage erscheint). Unseres Erachtens steht Philosophie allerdings wesenhaft in der intentio obliqua und vermag die transzendentale Fragestellung nicht ungestraft zu überspringen.

Methodisch bleibt zu sagen, daß der Verf. doch von vornherein die transzendentalen Erhellungen der „Logik" in seine Auslegung der „Philosophie" hätte miteinbeziehen sollen, zumal er den Zusammenhang beider Werke richtig sieht (93 ff. „Logik" als Selbstbewußtsein der „Philosophie" in der transzendentalen Klärung der Horizonte existenzieller Erhellung). Und weiter wäre es sinnvoll

gewesen (im Sinne seines Untertitels), wenn er auch den Weltbegriff eigens mit in die Erörterung einbezogen hätte, um seine ontologische Fragestellung hinreichend explizieren zu können.

Eine „ontologische Systematik" (10) hat der Verf. aus Jaspers sicherlich nicht zu gewinnen vermocht, vielmehr ist er selbst in den Zug der Jaspersschen Dialektik hineingezogen worden, in der sich nun mal im Sinne einer realontologischen Einstellung nicht Fuß fassen läßt; womit denn auch die Schwierigkeit der Aufgabe, die der Verf. sich gestellt hatte, voll anerkannt sei. Eine Jaspers wirklich erreichende Kritik müßte an seiner transzendentalen Systematik ansetzen, und zwar aus dem Vollzuge der transzendentalen Fragestellung selbst.

Helmut Fahrenbach

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. In Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knud E. Løgstrup herausgegeben von Kurt Galling. 3. Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1956 und 1957.

Die ersten sechs Lieferungen* der neuen dritten, völlig neu bearbeiteten Auflage der RGG umfassen die Stichworte „A und O" bis „Arbeitsschule". Ein umfangreiches vorläufiges Abkürzungsverzeichnis von 24 Spalten ist vorangestellt. Insgesamt sind über 1000 Mitarbeiter an dem gewaltigen Werk beteiligt, darunter viele führende Fachleute aus Theologie, allgemeiner Religionswissenschaft und den Randgebieten, unter ihnen viele ausländische Gelehrte. Vorgesehen sind sechs Textbände und ein Registerband mit insgesamt 12 000 Spalten. Etwa 60 Bildtafeln und 26 z. T. mehrfarbige Karten werden beigefügt. Die klare Antiquaschrift ist sehr gut lesbar. Die einzelnen Lieferungen (Subskriptionspreis DM 4.20) erscheinen monatlich, und zwar so, daß innerhalb eines Jahres ein abgeschlossener Band vorliegt. Soweit die vorliegenden 6 Lieferungen mit ihren 576 Spalten ein vorläufiges Urteil erlauben, darf man annehmen, daß die weltbekannte Chiffre „RGG" den Platz, den sie sich während eines halben Jahrhunderts errungen hat, auch weiterhin behaupten wird. Ohne dieses einzigartige „Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft" wird der Studierende sich nur schwer zurechtfinden bei seinem Versuch, in sein ausgedehntes Fachgebiet einzudringen, der Pfarrer im Amt und der Religionslehrer werden immer wieder danach greifen, und der Fachgelehrte kann ohne es nicht auskommen. Darüber hinaus aber kann es dem interessierten gebildeten Laien unschätzbare Dienste tun, wenn auch nicht erwartet werden darf, daß die Näherbestimmung „in gemeinverständlicher Darstellung", wie sie einst auf dem Titelblatt stand, heute aber aufgegeben ist, immer innegehalten werden könnte. Übrigens war es auch vor 50 Jahren zur Zeit der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher" nicht leichter, „gemeinverständlich" über das „apriori" zu schreiben als jetzt für Knittermeyer und Lindström. Es ist natürlich unmöglich, hier auf einzelne Aufsätze einzugehen. Es muß genügen, einige Hinweise auf den weiten umfassenden Blick und die Sorgfalt zu geben, mit denen hier gearbeitet wird. Unter dem Stichwort „Abendmahl" finden sich unter verschiedenen Gesichtspunkten sieben Artikel auf 43 Spalten von E. Schweizer, H. Grass, E. Sommerlath, W. Kreck, G. Kretschmar, W. Jannasch, Erik Wolf, H.-W. Gensichen, W. Maurer und H. Gollwitzer. Von Ägypten handeln 25, von Äthiopien 8, von Afrika südlich der Sahara 20, vom Altar 12, von Alt-

*Bis November 1957 sind 19 Lieferungen erschienen. Der erste Band wird im Dezember 1957 abgeschlossen.
(Anmerkung der Schriftleitung)

christlicher Kirche, Dichtung, Kunst, Literaturgeschichte und Musik 22 Spalten. Größeren Umfang haben auch die Ausführungen über Amt, Amerika, Anglikanische Kirchen, Antike und Christentum, Apokalyptik, Apostolikum, Arabien, Apostelgeschichte und über Arbeit, Arbeiter und alles was mit diesem Begriff zusammenhängt. Ungezählte kleine, zumeist historische Beiträge mit wertvollen Literaturangaben füllen den Raum zwischen den großen führenden Aufsätzen. Bei Bearbeitungen früherer Aufsätze aus den ersten Auflagen sind die Namen der ursprünglichen Verfasser und der Bearbeiter angegeben. Überall sind die neuesten Forschungen, Grabungen und Funde berücksichtigt sowohl im Text als bei den Literaturangaben, ganz besonders bei den religionsgeschichtlichen Beiträgen. Von einer theologischen Schablonisierung ist bis jetzt nichts zu spüren. Sie wäre ja auch bei einem derartigen Werk unmöglich. Aber feststellen muß man schon nach dem ersten Eindruck der bis jetzt vorliegenden Lieferungen, daß hier der Versuch gemacht wird, eine Generation auf neue Tatsachen und moderne Probleme in Religion, Theologie, Kirche und Welt hinzuweisen, an denen achtlos vorbeizugehen verhängnisvoll wäre. Besonders deutlich tritt dieser im guten Sinne moderne Zug der neuen RGG in Erscheinung, wenn so ausführlich von der Anthropologie gehandelt wird und wenn O. Weber die mit ihr gegebene Problematik in der theologischen Lage der Gegenwart aufzeigt, wenn die neuesten kirchlichen Vorgänge in Südamerika, die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, die planvolle „Bastardierung im Nationalsozialismus", die Atomspaltung, die Erweiterung des historischen und prähistorischen Blickfeldes durch die Radiokarbonmethode, das Ringen der Kirchen um die Arbeiterschaft oder so kleine und abseitige liturgische Fragen wie der gottesdienstliche Gebrauch des Apostolikums, das laute Sprechen durch die Gemeinde oder die abrenuntiatio diaboli zur Sprache kommen.

Alles, was kritisch zur neuen RGG gesagt werden könnte, bezieht sich natürlich auf das Erbe, das ihr aus der Entstehungszeit der 1. Auflage, als die allgemeine Religionswissenschaft vorherrschte, überkommen ist. Die Begeisterung für den allgemeinen Religionsbegriff ist stiller geworden. Die Zuversicht, ihn in Klarheit zu finden – und sei es aus einem wundervollen fünfbändigen Lexikon – ist sehr gering und matt. Das weiß die neue RGG trotz ihres handlichen und praktisch brauchbaren Titels selbst ganz genau. Man lese nur den Artikel Absolutheit des Christentums von J. Klein genau. Auch die Ausführungen von Heiler über Anbetung und von Liselotte Richter über Andacht dürften diese Feststellung kaum erschüttern. So verwundert es denn auch nicht, daß in dem Aufsatz „Apologetik III" von H.-H. Schrey die Bemerkung Bonhoeffers, daß das Evangelium keine „Religion" sei, widerspruchslos ernstgenommen wird. So kann denn nicht bezweifelt werden, daß im gegenwärtigen theologischen Bewußtsein der Akzent bei aller Anerkennung der religionswissenschaftlichen Arbeit stärker nach der theologischen Seite verschoben ist, und zwar ganz ohne Unterschied der jeweiligen theologischen Schulen. Von daher gesehen wäre natürlich eine strengere Begrenzung mancher Aufsätze aus den Randgebieten durchaus möglich und die Bemerkung auf Spalte 197 „unter besonderer Berücksichtigung der Interessen und Gesichtspunkte der RGG" würde man gerne öfter lesen. Wenn auch für den Pfarrer in einer abseitigen Landgemeinde und für den Studenten viele dieser die Grenzen transzendierenden Aufsätze und Hinweise sehr dankenswert sind (der Referent denkt dankbar an den fast 50jährigen Umgang mit der RGG zurück), so spricht vielleicht doch

auch vieles dafür, daß das altbewährte Handbuch nicht in Konkurrenz tritt mit dem Konversationslexikon oder mit wissenschaftlichen (zumal ethnographischen oder soziologischen) Fachkonkordanzen. *Martin Schmidt-Oberursel*

Choralmeßbuch für die Sonn- und Feiertage, im Auftrage der Benediktinerabtei St. Matthias, Trier, herausgegeben von P. Andreas Winninghoff und P. Eucharius Zenzen osb. Düsseldorf 1949. Musikverlag Schwann. 2. Auflage. XVI, 672 S.

Für die Praxis berechnet, dient der Inhalt dem Chorgesang, für welchen er beschränkt wurde. Die Choralnoten wurden mit drei Vortragszeichen, Dehnung, Betonung, Rhythmus betreffend, versehen, eine Einführung wendet sich an die Sänger und Chorleiter. Vortragsbezeichnungen wurden, „um der Gefahr zu entgehen, die Choralmelodien zu sehr den Gefühlsstimmungen preiszugeben, anstatt sie aus der Kraft des gebeteten Textes heraus zu gestalten", weggelassen. Der lateinische Text ist nach den Werken von Prof. Dr. Fritz Tillmann mit Übersetzung versehen, welche gewiß das Verständnis für das musikalische Studium fördern wird. Die Ausstattung ist auch hier vortrefflich, der Choralnotendruck trotz geringer Größe sehr leserlich. Zweifellos eine Bereicherung für den praktischen Gebrauch.

Hans Engel

EINGEGANGENE LITERATUR

(Besprechung bleibt vorbehalten)

Allgemeines

Die Einheit der Kirche. Aus der Arbeit der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes. Berlin 1957. Lutherisches Verlagshaus. 146 S.

Die Lutherischen Kirchen in der Welt. Hrsg. vom Lutherischen Weltbund. Berlin 1957. Lutherisches Verlagshaus. 229 S.

Festschrift für Günther Dehn. Hrsg. von *Wilhelm Schneemelcher*. Neukirchen 1957. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins. 268 S.

Jahrbuch 1956 der Hermann Ehlers-Gesellschaft. Hrsg. *Friedrich Kühn*. München 1956. Claudius-Verlag. 60 S.

Koinonia. Arbeiten des oekumenischen Ausschusses der Verein. evang.-lutherischen Kirche Deutschlands zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft. Berlin 1957. Lutherisches Verlagshaus. 238 S.

Libertas Christiana. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich Delekat (Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 26). Göttingen 1956. Vandenhoeck & Ruprecht. 306 S.

Rouse, Ruth and Neill, Stephen Charles: Geschichte der oekumenischen Bewegung 1517–1948. Erster Teil (Theologie der Oekumene Bd. 6). Göttingen 1957. Vandenhoeck & Ruprecht. XIX, 556 S.

The Journal of Jewish Studies, Vol. VII No. 3 and 4. London 1956. Society for Jewish Study. 121 S.

The Oxford Dictionary of the Christian Church. Edited by *F. L. Cross*. London 1957. Oxford University Press. XIX, 1492 S.

Zwingliana IX, 8. Zürich 1952. Berichthaus.

Religionswissenschaft

Geldner, Karl Fr.: Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übers. Teil IV: Namen- und Sachverzeichnis, Nachträge und Verbesserungen. New York 1956. Harvard University Press. VII, 271 S.

Jeruschalmi – Der palästinische Talmud Nedarim – Gelübde. Übers. u. interpretiert von *Charles Horowitz*. Düsseldorf 1957. Kalima-Verlag. 135 S.

van der Leeuw, Gerard: Vom Heiligen in der Kunst. Übers. nach der v. *E. L. Smelik* durchges. 3. A. von *Annemarie Piper*. Gütersloh 1957. C. Bertelsmann. 360 S.

Altes Testament

Aalders, G. Ch.: Ezechiel Bd. II. Kampen 1957. J. H. Kok. 365 S.

Albright, William Foxwell: From the Stone Age to Christianiy. New York 1957. A. Doubleday & Co. 432 S.

Chronicles of Chaldaean Kings (626–556 b. C.) in the British Museum. By D. J. *Wiseman*. London 1956. The Trustees of the British Museum. XII, 99 S.

Corswant, Willy: Dictionnaire d'Archéologie Biblique. Neuchatel 1956. Delachaux et N. 324 S.

de Boer, P. A. H.: Jeremia's Twijfel. Leiden 1957. E. J. Brill. 36 S.

Eichrodt, Walther: Theologie des Alten Testaments. Teil I: Gott und Volk. 5., neubearb. Aufl. Stuttgart 1957. Ehrenfried Klotz-Verlag. XII, 362 S.

Fohrer, Georg: Elia (Abhandlungen zur Theologie des Alten u. Neuen Testaments Bd. 31). Zürich 1957. Zwingli-Verlag. 96 S.

Gese, Hartmut: Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40–48). Traditionsgeschichtlich untersucht. Tübingen 1957. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VIII, 192 S.

Heaton, E. W.: Biblischer Alltag. Zeit des Alten Testaments. München 1957. Claudius-Verlag. 212 S.

Kapelrud, Arvid S.: Central Ideas in Amos. Oslo 1956. Aschehoug. 86 S.

Manley, G. T.: The Book of the Law. Studies in the Date of Deuteronomy. London 1957. The Tyndale Press. 192 S.

von Rad, Gerhard: Alttestamentliche Theologie. Bd. I: Die Heilsgeschichte. München 1957. Chr. Kaiser. 472 S.

Schedl, Claus: Geschichte des Alten Testaments. Bd. II: Das Bundesvolk Gottes. Innsbruck/Wien/München 1956. Tyrolia-Verlag. XVI, 327 S.

Schunck, Klaus-Dietrich: Die Quellen des I. und II. Makkabäerbuches. Halle/S. 1954. Niemeyer. 135 S.

Vriezen, Th. C.: Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Neukirchen 1956. Buchhandlung des Erziehungsvereins. XI, 343 S.

Neues Testament

Barrett, C. K.: The Epistle to the Romans (Black's New Testament Commentaries). London 1957. A. & C. Black. VIII, 294 S.

Bornkamm, Günther: Jesus von Nazareth (Urban-Bücher Bd. 19). Stuttgart 1956. Kohlhammer. 214 S.

Cullmann, Oscar: Die Christologie des Neuen Testaments. Tübingen 1957. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VIII, 353 S.

Hamilton, Neill Q.: The Holy Spirit and Eschatology in Paul (Scottish Journal of Theology, Occasional Papers No. 6). Edinburgh 1957. Oliver & Poyd. VII, 94 S.

Langenberg, Heinrich: Schlüssel zum Verständnis der Apokalypse (Offenbarung Johannis). Teil II: Die drei großen Geheimnisse und der Aufbau der Apokalypse. Metzingen 1957. Ernst Franz. 100 S.

Reicke, Bo: Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apostelgeschichte 1–7 (Abhandlungen zur Theologie des Alten u. Neuen Testaments Bd. 32). Zürich 1957. Zwingli-Verlag. 180 S.

Stendahl, Krister: The Scrolls and the New Testament. New York 1957. Harper & Brothers. 308 S.
Stonehouse, N. B.: Paul before the Areopagus and other New Testament Studies. London 1957. The Tyndale Press. III, 197 S.

Kirchen- und Dogmengeschichte

Benz, Ernst: Geist und Leben der Ostkirche (rowohlts deutsche enzyklopädie). Hamburg 1957. Rowohlt. 203 S.
Blatzeck, Erhard-W.: Das Sonnenlied des heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung seiner Gestalt und seines inneren Gehaltes nebst neuer deutscher Übersetzung. München 1957. Max Hueber. 83 S.
Gerdes, Hajo: Luthers Streit mit den Schwärmern. Göttingen 1955. Göttinger Verlagsanstalt. 130 S.
Goeters, J. F. Gerhard: Ludwig Hätzer (ca. 1500–1529), Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung. Gütersloh 1957. C. Bertelsmann. 162 S.
Haller, William: The Rise of Puritanism. New York 1957. Harper & Brothers. 464 S.
Huizinga, Johan: Erasmus and the Age of Reformation with a selection from the letters of Erasmus. New York 1957. Harper & Brothers. XIV, 266 S.
Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Ergänzungsband III. Stuttgart 1957. Ehrenfried Klotz Verlag. 438 S.
Müller, Ludolf: Das religionsgeschichtliche System Vladimir Solovjevs. Berlin 1956. Evangelische Verlagsanstalt. 77 S.
Nygren, Gotthard: Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theol. Studie Bd. 5 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte). Göttingen 1956. Vandenhoeck & Ruprecht. 306 S.
Quacquarelli, Antonio: Q. S. F. Tertulliani ad Scapulam. Rom 1957. Desclée & Co. 131 S.
Seils, Martin: Theologische Aspekte zur gegenwärtigen Hamann-Deutung. Göttingen 1957. Vandenhoeck & Ruprecht. 120 S.
Walser, Peter: Die Prädestinationslehre bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre. Zürich 1957. Zwingli-Verlag. 288 S.
Windschild, Karl Hans: Adolf von Harnack. Ein Rufer in unserer Zeit (Freies Christentum H. 22/23). Hanau 1957. Schriftleitung Freies Christentum. 20 S.

Konfessionskunde

Brandenburg, Albert: Hauptprobleme der evangelischen Theologie. Katholisch-konfessionskundliche Einführung. Paderborn 1957. Bonifacius-Druckerei. 63 S.
Lutze, Hermann: Wir evangelischen Christen und die römisch-katholische Kirche. Gladbeck 1957. Schriftenmissionsverlag. 40 S.
Rilliet, Jean, und Christiani, Leon: Die Steine des Anstoßes. Katholisch-protestantische Begegnung. Zürich 1957. H. Böniger. 267 S.
Stakemeier, Eduard: Konfessionskunde heute im Anschluß an die „Symbolik" Joh. Adam Möhlers (Konfessionskundliche Schriften des Joh. Adam Möhler-Inst.). Paderborn 1957. Bonifacius-Druckerei. 87 S.

Systematische Theologie

Delekat, Friedrich: Der Christ und das Geld. Eine theologisch-ökonomische Studie (Theologische Existenz heute H. 57). München 1957. Chr. Kaiser. 87 S.

– –: Theologie und Pädagogik (Theologische Existenz heute H. 53). München 1956. Chr. Kaiser. 68 S.

Hopper, Stanley Romaine: Spiritual Problems in Contemporary Literature. New York 1957. Harper & Brothers. XVI, 298 S.

Mackinnon, D. M.: A Study in Ethical Theory. London 1957. A. & C. Black. VII, 280 S.

Ratschow, Carl Heinz: Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundproblem der Dogmatik. Gütersloh 1957. C. Bertelsmann. 328 S.

Steck, Karl Gerhard: Recht und Grenzen kirchlicher Vollmacht (Theologische Existenz heute H. 54). München 1956. Chr. Kaiser. 44 S.

Wingren, Gustaf: Die Methodenfrage der Theologie. Göttingen 1957. Vandenhoeck & Ruprecht. 161 S.

Philosophie

Cornford, F. M.: From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation. New York 1957. Harper & Brothers. X, 275 S.

Lang, Albert: Wesen und Wahrheit der Religion. Einführung in die Religionsphilosophie. München 1957. Max Hueber. XII, 268 S.

Sabatier, Auguste: Outlines of a Philosophy of Religion. Based on Psychology and Platonism and the Spiritual Life. New York 1957. Harper & Brothers. 312 S.

Praktische Theologie

Grentrup, Theodor: Die apostolische Konstitution „Exsul Familia" zur Auswanderer- und Flüchtlingsfrage. München 1955. Verlag Christ unterwegs. 247 S.

Lechler, Alfred: Briefe an Angefochtene. Stuttgart 1957. Verlag Goldene Worte. 87 S.

Mezger, Manfred: Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge. Bd. I: Die Begründung der Amtshandlungen. München 1957. Chr. Kaiser. 273 S.

Die Predigt. Das Gespräch über die Predigt auf der Lutherischen Generalsynode 1957 in Hamburg. Berlin 1957. Lutherisches Verlagshaus. 89 S.

Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti. Kassel 1957. Stauda-Verlag. 236 S.

Stallmann, Martin: Väter und Söhne. Die Frage nach der väterlichen Autorität, beantw. durch Geschichten u. Worte der Bibel. Hamburg 1957. Furche-Verlag. 47 S.

Kirchenrecht

Maurer, Wilhelm: Pfarrerrecht und Bekenntnis. Über die bekenntnismäßige Grundlage eines Pfarrerrechtes in der evang.-luth. Kirche. Berlin 1957. Lutherisches Verlagshaus. 192 S.

Schilling, Werner: Religion und Recht (Urban-Bücher Bd. 26). Stuttgart 1957. W. Kohlhammer. 191 S.

Archäologie und Kunstgeschichte

Stuiber, A.: Refrigerium Interim. Bonn 1957. Peter Hanstein. 208 S.

Rechtfertigung und Geschichte

Neuere Literatur zur Ethik

Von Heinz-Horst Schrey

Fortsetzung

II. Einzelprobleme

1. Die Diskussion über den Begriff des Gesetzes

P. Althaus: Gebot und Gesetz. Zum Thema „Gesetz und Evangelium". Beiträge z. Förderung christl. Theologie 46. Bd., 2. Heft. Gütersloh 1952. C. Bertelsmann. 39 S. – D. Bonhoeffer: Ethik, Anhang I: Die Lehre vom primus usus legis nach den lutherischen Bekenntnisschriften (S. 237–249) – F. K. Schumann: Wort und Gestalt. Gesammelte Aufsätze. Witten-Ruhr 1956. Luther-Verlag. 400 S. (S. 141 bis 165: Bemerkungen zur Lehre vom Gesetz). – Reinhold Niebuhr: Christlicher Realismus und politische Probleme. Stuttgart 1956. Evangelisches Verlagswerk. 166 S. (S. 121–142: Liebe und Gesetz im Protestantismus und Katholizismus). – P. Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit. Tübingen 1955. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VIII, 134 S. – Ders.: Ethik in einer sich wandelnden Welt. Der Protestantismus – Prinzip und Wirklichkeit. Stuttgart 1950. Steingrüben-Verlag. S. 196–207. – *Zum tertius usus legis:* R. Bring: Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie. Zur Theologie Luthers. Aus der Arbeit der Luther-Agricola-Gesellschaft in Finnland. I. Helsinki 1943, S. 43–97. – W. Elert: Eine theologische Fälschung zur Lehre vom Tertius Usus Legis. Ztschr. f. Rel.- u. Geistesgeschichte 1948, Heft 2, S. 168. – G. Ebeling: Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie. ThLZ 1950, Sp. 235–246. – W. Joest: Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese. Göttingen (1951) 1956². Vandenhoeck & Ruprecht. – H. Ljungman: Das Gesetz erfüllen. Matth 5, 17 ff. und 3, 15 untersucht. Lund Universitets Årsskrift N.F. 1, Bd. 50, Nr. 6. Lund 1954, 140 S. – H. Thielicke: Zur Frage „Gesetz und Evangelium". Theologie der Anfechtung. Tübingen 1949. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). S. 70–93. – H. Gollwitzer: Zur Einheit von Gesetz und Evangelium. Antwort (Festschr.

f. K. Barth) Zürich-Zollikon 1956, S. 287–309. – G. Wingren: Evangelium und Gesetz. Ebda. S. 310–322. – E. Schlink: Gesetz und Paraklese. Ebda. S. 325 bis 335.

Althaus hat recht mit seiner Behauptung, daß heute „das klassische Thema aller rechten evangelischen Theologie ‚Gesetz und Evangelium', wieder in einem Brennpunkt theologischer Besinnung" (Gebot und Gesetz, S. 7) stehe. Karl Barth hat der überlieferten Formel „Gesetz und Evangelium" die umgekehrte „Evangelium und Gesetz" entgegengestellt und meint damit, daß das Gesetz in seinem Sinn als Norm der Bundesordnung Gottes verstanden werden müsse, nicht als das Drohende, als die lex accusans, wie vorwiegend in der reformatorischen Theologie. Hinzu kommt die Diskussion, wie sie sich um die Legitimität des tertius usus legis, also die Bedeutung des Gesetzes für die Wiedergeborenen, entsponnen hat. W. Elert und G. Ebeling vertreten die These, daß Luther einen „dritten Gebrauch" des Gesetzes nicht kenne, ähnlich sagt es R. Bring und weist nach, daß ein solcher mit dem Grundansatz lutherischer Theologie unvereinbar sei. Andererseits ist die Frage entstanden, ob nicht im Evangelium auch Imperative begründet seien und wie sich die neutestamentliche Paränese zur Aufhebung des Gesetzes verhalte.

Althaus vertritt die These, daß man in der Tat nicht mehr von einem tertius usus legis reden und auch die Reihenfolge „Evangelium und Gesetz" nicht gelten lassen dürfe, wenn die lex in ihrem Gegensatz zum Evangelium verstanden werde. Was in der Barthschen Formel Richtiges enthalten sei, müsse anders ausgedrückt werden. A. versucht dies in einer terminologischen Unterscheidung von „Gebot" und „Gesetz", wobei das Gebot der ursprüngliche Wille Gottes an uns und mit uns ist, wie er im Urstand uns kundgeworden sei. „Am Anfang ist das Gebot, in dem Ur-Stande, aus dem wir alle herkommen" (S. 11). Hier wird nun all das ausgesagt, was Barth von der Rolle des Gesetzes im Bund aussagt, wobei der Bundesgedanke bei A. keine Rolle spielt, vielmehr soll die Freude des alttestamentlichen Frommen am Gesetz eine urständliche Erinnerung sein. Man hat hier eine Parallele zu der Lehre von der Uroffenbarung bei A. zu sehen, wobei der geschichtliche Charakter des Gesetzes oder Gebotes als einer Setzung Gottes in der Geschichte nicht zum Ausdruck kommt. Durch den Sündenfall wird das ursprüngliche Gebot zum Gesetz, es begegnet uns in der Vielzahl der Verbote und wird uns zur Anklage. Es bleibt bei dieser Anschauung immer die Schwierigkeit zurück, daß sie der Bedeutung des Gesetzes im Alten Testament nicht gerecht wird, denn auch bei der Promulgation des Sinaigesetzes heißt es (Ex. 20, 6): Gott übt Gnade an den Kindern derer, die mich lieben und meine Gebote halten. Diese Aussage bezieht sich aber nicht auf den Urstand,

ondern auf die geschichtliche Offenbarung des Dekalogs. Andererseits be-egnet das „Gebot" Gottes schon im Urstand dem Menschen als Verbot, gl. Gen 2, 17: von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst u nicht essen. Durch das Evangelium als Ende des Gesetzes wird aus dem esetz wieder Gebot. Daraus ergibt sich für A. die Kritik an Barth: dieser erwirrt mindestens den Sprachgebrauch, der bestimmt bleiben muß durch es Paulus „Christus ist des Gesetzes Ende".

„Bei Barth werden diese wichtigen Unterschiede zwischen der Gnade des Ur-tandes und dem Evangelium, zwischen dem Gebot und Gesetz eingeebnet, und war nicht nur terminologisch, sondern auch sachlich. Diese Epochenlosigkeit in einem Verständnis von Gottes Handeln beherrscht auch seine Offenbarungslehre nd ist der eigentliche theologische Grund für sein Übersehen der Grund- oder Ur-ffenbarung Gottes" (S. 25).

Man könnte A. diesen Vorwurf zurückgeben, denn das Abheben auf die m Urstande erfolgende Begabung mit dem Gebot reflektiert doch auf einen or- oder ungeschichtlichen Zustand, während Barth auf das geschichtliche reignis der Bundesschließung Gottes am Sinai und in Jesus Christus zu-ückgeht. Man kann auch nicht sagen, daß Barth nichts wisse vom Gebot als ericht Gottes, vgl. KD II/2, § 39: Das Gebot als Gottes Gericht. Indem ott im Gebot dem Menschen als sein Herr gegenübertritt, wird der Mensch on Gott gerichtet. Der Gerichtsgedanke ist in der christologischen Begrün-lung des Gebotes implizit enthalten und kann nicht abgelöst von dem am reuz über die Menschheit ergangenen Gericht erkannt werden. Man hat weithin den Eindruck, daß diese Kontroverse ein Streit um Worte ist, denn uch A. legt Wert darauf, daß das Christenleben ein Leben unter dem Gebot ei, sofern im Gebot uns der unveränderliche, ewige Gotteswille begegnet. A. meint, wir könnten den Terminus „tertius usus legis" nicht beibehalten, einmal weil der Begriff „Gesetz" in der Theologie entscheidend geprägt sei urch den Gegensatz zum Evangelium, als lex accusans, condemnatrix, ustificatrix, sodann weil bei Gebrauch des Wortes Gesetz sich eine gesetzliche Regelung des christlichen Lebens nahe legt. Darum muß an die Stelle der Formel vom dritten Gebrauch des Gesetzes der Satz treten: der Heilige Geist eitet zur Erkenntnis des Willens Gottes auch durch die sittliche Weisung nd Wirklichkeit in der Schrift und in der Christenheit (S. 39).

Als ganz wesentlicher Beitrag zu dieser Frage muß die Studie von R. Bring betrachtet werden, die an einer für deutsche Leser recht abgelegenen Stelle veröffentlicht wurde, doch jetzt in dem Sammelband „Glaube und Handeln" n ihren wesentlichen Partien zugänglich ist. Der Ausgangspunkt der Frage st, ob es eine besondere Lehre von der Heiligung gebe, die von der Lehre von ler Rechtfertigung zu unterscheiden sei. Geschichtlich ist festzustellen, daß

die Lehre vom tertius usus von Melanchthon, nicht von Luther herrührt[1]). Ab 1535 wurde dieser Terminus von ihm in die Loci eingeführt, wobei er die Bedeutung des Gesetzes für die Wiedergeborenen meinte. Der Unterschied zu Luther ist tiefgehend: für Luther bedeutet Bekehrung und Wiedergeburt nicht ein einmaliges feststellbares Ereignis, sondern die ständig sich wiederholende Überwindung der Anfechtung, für Melanchthon dagegen und von ihm beeinflußt für Calvin und den Pietismus bewirkt der Bußkampf eine Verwandlung, durch die das Leben gleichsam in zwei Abschnitte eingeteilt wird, in die Zeit vor der Bekehrung und die Zeit nach ihr. Der Gegensatz von Luther und Melanchthon in dieser grundlegenden anthropologischen Frage bestimmt also auch die Stellung zum tertius usus legis, denn dieser hat nur Sinn, wenn angenommen wird, daß der Mensch im Stande der Wiedergeburt ein anderer ist als zuvor. Wird mit Luther an der Unanschaulichkeit des Glaubens festgehalten, so wird das Christsein niemals ein aufweisbarer Zustand, sondern bleibt in der Verborgenheit des Glaubens. Das Gesetz aber ist etwas, was die Christen mit allen anderen Menschen vereinigt, nicht etwas, was sie von ihnen trennt. „Luthers Anschauung bedeutet ja keineswegs, daß der Christ dem Gesetz nicht unterworfen wäre; das Entscheidende ist vielmehr, daß gerade der wahrhaft Gläubige unter dem Gesetz steht" (S. 55). Br. nimmt da eine Vertauschung von Gesetz und Evangelium an, wo die libertas Christiana und das liberum arbitrium, wie bei Melanchthon vermengt werden. – Br. geht es also gar nicht darum, die grundsätzliche Bedeutung des Gesetzes für den Christen abzuweisen, sondern darum die Identität des Christen mit dem Menschen überhaupt, also die Menschlichkeit des Christen zu betonen, und zu dieser Menschlichkeit gehört das Bestimmtsein durch das Gesetz, denn die christliche Gerechtigkeit enthält keine überpflichtigen Werke über das hinaus, was vom Gesetz von jedermann gefordert ist. Er weiß freilich auch, daß Luther die guten Werke des Christen Früchte des Geistes nennt, denn „wenn der Mensch den Geist hat, besitzt er Christi Liebe; dann erfüllt er das Gesetz oder, zutreffender gesagt, tut mehr als irgendein Gesetz fordert, kann sogar selber Gesetze schaffen" (S. 56).

W. Joest geht die Frage von der Seite her an, daß er herausarbeitet, wie mit dem Evangelium die finale Grundrichtung der Werke aufhört, die ent-

1) So W. Elert, Eine theologische Fälschung zur Lehre vom tertius usus legis. Ztschr. f. Rel. u. Geistesgesch. 1948, H. 2, S. 168: Der Schluß der 2. Antinomerdisputation vom 12. Januar 1538 enthält zwar nicht den Terminus triplex usus legis, entfaltet aber dessen theologischen Gehalt und stellt als solcher eine nachträgliche Interpolation im Anschluß an Melanchthons Loci von 1535 dar. – Ebenso G. Ebeling, Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie. Th LZ 1950 Sp. 235–246.

scheidende Rolle zu spielen, also die Frage, wie die Werke beschaffen sein müssen, damit das Heil erworben wird. An die Stelle dieser Frage tritt die andere, nämlich daß die guten Werke eine gleichsam natürliche Folge sind, wenn der Mensch im Glauben steht. Das Gesetz behält seine Bedeutung um des „simul iustus et peccator" willen. Bei Luther hat dieses simul einen Totalaspekt im Auge, also den Menschen ganz als Sünder. J. glaubt aber neben diesem Aspekt noch einen anderen bei Luther zu finden: den Progressus-Aspekt in dem Sinne, daß der Geist den reliquiae peccati zu Leibe geht. „Als gesichertes Ergebnis darf also gelten:

Luther kennt ein Gebot, das nicht mehr vernichtende Anklage, sondern freundlich mahnende Weisung ist. Er kennt ein Gebot, das den Menschen, dem es begegnet, nicht nur von seiner Unerfüllbarkeit überzeugen, sondern auch zum unmittelbaren Erfüllen rufen will. . . . Der Glaube ist nicht nur Transitus vom Nichts zum Alles, sondern auch Progressus vom Weniger zum Mehr. Das Gesetz ist nicht nur Nötigung zum Transitus, sondern auch Steuerung des Progressus: es lehrt Schritte tun und zeigt die Richtung, in der sie zu geschehen haben" (S. 78).

J. fügt dem hinzu, daß dieses parakletische Amt des Gesetzes von Luthers Grundaussagen über das Gesetz im Zusammenhang des Themas „Gesetz und Evangelium" auch wieder in eigentümlicher Weise abgesetzt sei. So differenziert sich das Bild bei J. gegenüber der klaren Einfachheit bei Bring, denn „während auf der einen Seite im Glauben eine fortwährende Vorausbeziehung von der Welt des irdischen Tatbestandes weg auf die Welt der letzten Dinge geschieht, geschieht auf der anderen Seite eine konkret fortschreitende Umgestaltung des Lebens *innerhalb* der irdischen Tatbestandswelt" (S. 79). Die Untersuchung J.s hat das große Verdienst, die zwischen Lutheranern und Reformierten entstandene Kontroverse über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium weitergetrieben zu haben und zwar so, daß verhärtete Frontbildungen aufgelockert werden und nach der ursprünglichen Sinnbeziehung der gebrauchten Begriffe gefragt wird.

„Kennt Luther Gebot, das nicht mehr Gesetz, sondern mit dem Evangelium geeint ist, so brauchen diejenigen, die Luthers Erbe wahren wollen, gegen solche Ausrichtung der Gebote im Namen des Evangeliums nicht zu kämpfen" (S. 198).

Auch Schlink betont, daß es sich bei der Nachordnung des Gesetzes hinter dem Evangelium bei Barth (aber auch bei Luther!) um „die im Evangelium gründende Paraklese handelt" (Gesetz und Paraklese, S. 331). Von der neutestamentlichen Paraklese gilt, daß sie dem Evangelium folgt, sie steht in keinem Gegensatz zum Evangelium, denn sie gründet in ihm. Es ist die Entfaltung der im Evangelium wirksamen Gnade. Freilich scheint Schlink bei Barth bedenklich, daß bei ihm die heilsgeschichtliche Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, von Altem und Neuem Bund wegfällt; damit bleibt

innerhalb der alles umgreifenden Systematik der Paraklese kein gebühren
der Raum für die paulinische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium
Damit hängt zusammen, daß bei Barth die eschatologische Unterscheidun
von Rechtfertigung und Verurteilung, von Annahme und Verwerfung in der
dialektischen Ineinander von Gericht und Gnade aufgeht; die Apokatastasis
panton scheint unvermeidbar.

Angesichts dieser Feststellungen wird auch die Verhältnisbestimmung er
gänzt, die H. Thielicke in seinem Aufsatz „Zur Frage Gesetz und Evange
lium" gibt. Er meint die Geschichtlichkeit unserer menschlichen Existen
bleibe dann erst gewahrt, wenn an der bleibenden Bedeutung des Gesetze
auch für den Gläubigen festgehalten wird. Diese Geschichtlichkeit sieht
Th. „in der unaufhörlichen Bewegung vom Gericht zur Gnade, von der An
fechtung zum Trost, von der verzweifelten Betrachtung der Existenz au
der Perspektive des coram se ipso zur getrösteten Betrachtung der Existen
aus der Persepektive des coram Deo, vom cor accusator zum Deus defensor
(S. 93). Aber hat die Geschichtlichkeit nicht eben auch den anderen Aspekt
den Joest hervorhebt, daß „der Weg frei wird zu einer positiv-evangelische
Aufrichtung des Gebotes Gottes über allen Bereichen praktischer Lebens
ordnung im Einklang sowohl mit Luther als mit der Heiligen Schrift
(S. 200)[1]? Solange das Verhältnis der beiden Größen nur entweder monistisch
gesehen wird, wozu Barth neigt, oder nur dualistisch, wozu die Lutheraner
neigen, findet die echte *Komplementarität* der beiden Größen keinen Aus
druck[2]).

Bonhoeffer untersucht den Sinn des Begriffs *usus legis* in den lutheri
schen Bekenntnisschriften und kommt zu der Feststellung, daß es sich um
verschiedene Wirkungen des einen und selben Gesetzes handelt.

„Diese Wirkungen sind – auf ihr Subjekt hin betrachtet – ebensowohl als das
freie Wirken Gottes am Menschen, wie auch als Glaube und Unglaube von seiten
des Menschen zu verstehen, so daß als Subjekt des Gebrauches nicht der Prediger
sondern Gott und, recht verstanden, nun auch noch der Hörer der Predigt, der
Mensch, gelten muß" (Ethik, S. 237).

Es gibt nur eine Gesetzespredigt, die allerdings bei Gläubigen und Un
gläubigen eine verschiedene Wirkung hat. Daraus ergibt sich, daß man den
primus usus legis vom secundus nicht trennen darf, denn „auch zum primu

1) So auch der Lutheraner G. Wingren, Evangelium und Gesetz, S. 320: Was
hat die lutherische Theologie von Karl Barth zu lernen? . . . Erstens können wir
lernen, einer Frage, die ansonsten im Luthertum nur selten gestellt wird, die ihr
gebührende Beachtung zu schenken. Ich meine die Frage: Was bedeutet der Glaube
an Jesus Christus für das Leben in der Welt und für unsere konkreten Entscheidun
gen in dem Verhältnis zu unserem Nächsten?

2) Vgl. dazu H. H. Schrey, Weltbild und Glaube im 20. Jahrhundert, 1955.

usus legis gehört die Predigt vom Kreuz Christi als Gesetzespredigt" (S. 240). Wie schon im Dekalog Evangeliumspredigt enthalten ist, so kann auch der primus usus niemals in abstrakter Losgelöstheit vom Evangelium gepredigt werden[1]). Die Kirche verkündigt den primus usus im Dienst des Evangeliums, die Obrigkeit verkündigt ihn als Selbstzweck. Eine Aufteilung des Geltungsbereichs nach Menschengruppen ist sinnlos und theologisch unsachgemäß. Das hat für die praktische Ethik weittragende Bedeutung, denn „solange der Christ in weltlicher Verantwortung steht, gehört der primus usus zu seinem Christusbekenntnis" (S. 246). Es handelt sich also nicht um Verchristlichung oder Verkirchlichung der weltlichen Ordnungen, sondern um deren echte Weltlichkeit, „Natürlichkeit" im Gehorsam gegen Gottes Wort. Darum gibt es auf dem Gebiet der iustitia civilis auch eine mögliche und notwendige Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen zur Klärung bestimmter Sachfragen und Förderung konkreter Aufgaben. Jedenfalls ist der Begriff des usus in bezug auf sein Subjekt mißverständlich, und es droht eine Aufspaltung der Einheit des Gesetzes und der Ganzheit der Verkündigung. Das Verhältnis der Predigt des primus usus zum natürlichen Gesetz bleibt ungeklärt und kann Anlaß werden zu einer falschen Theologie der Ordnungen.

„Eine Erneuerung der usus-Lehre müßte entweder unter Vermeidung jeder Unterscheidung der Hörer das eine Gesetz in seiner dreifachen Gestalt als Predigt der Werke, als Predigt der Sündenerkenntnis und als Predigt der Erfüllung des Gesetzes darstellen. . . ." (S. 249).

Auch F. K. Schumann betont, daß die Frage nach der Legitimität des tertius usus legis noch keineswegs mit dem Hinweis darauf beantwortet sei, der Christ sei auch in seinem Christenstand immer wieder peccator und bedürfe als solcher des Gesetzes in seinem usus elenchticus.

„Denn die Frage nach einem dritten usus des Gesetzes ist ja eben nicht die Frage, ob nicht auch der Christ noch des zweiten usus, nämlich des elenchticus bedürfe, sondern vielmehr die Frage, ob für den Christen, sofern er iustus in fide ist, auf Grund dessen ein neuer, bisher unmöglicher und unerhörter „Gebrauch" des Gesetzes sich ergebe. Und darauf wird zu antworten sein, daß der Christ, sofern er

1) Ähnlich sagt es auch G. Ebeling, Zur Lehre vom triplex usus legis . . . a.a.O., Sp. 243 f.: Gesetz ist für Luther nicht eine statutarisch geoffenbarte Norm, zu der sich der Mensch so oder so verhält, sondern Gesetz ist für Luther eine existentiale Kategorie, in der die theologische Interpretation des faktischen Menschseins zusammengeballt ist . . . Die Lehre vom duplex usus wäre völlig mißverstanden, wenn der usus civilis in der Weise isoliert würde vom usus theologicus, daß er gewissermaßen auf sich selber steht, wenn also vergessen wird, daß überhaupt erst von der Rechtfertigungslehre her von einem civilis usus und von einer iustitia civilis gesprochen werden kann.

im Glauben ist, in der Gewißheit der Erfülltheit des Gesetzes in Christus, d. h. der neuen Einheit des Gesetzes in und mit Christus steht" (S. 164).

Das Gesetz ist in Christus ein anderes geworden und zu seinem ursprünglichen Sinn gekommen als Gottes heilige Gegenwart, aus der der Mensch sein Leben empfängt. Sch. sieht den Sinn der Tatsache, daß nach wie vor der Sollcharakter des Gesetzes aufrechterhalten wird, darin, daß der Glaubensstand des Christen keine heilige Automatik ist, sondern „das Stehen des lebendigen Menschen vor dem Angesicht des lebendigen Gottes, also immer das Gehaltensein des menschlichen *Willens* in dem in Christus gegenwärtigen Gotteswillen" (S. 164). Es geht beim tertius usus um das Bleiben in der Liebe Christi im Sinne von Joh 15, 9.

Diese Untersuchung von Sch. tut den wichtigen Dienst, Klarheit zu schaffen in der durch terminologische Verschiedenheiten verwirrten Diskussion über den Begriff des Gesetzes. Dabei müßte wohl auch noch auf einen Umstand hingewiesen werden, daß nämlich das Denken Luthers antithetisch ist, d. h. prägnante Gegensatzpaare liebt, die als Grundbegriffe für eine religiöse Gesamthaltung stehen, ohne daß damit sämtliche möglichen Aspekte eines solchen Begriffs erschöpft wären. Dazu gehört neben den Gegensatzpaaren Fleisch – Geist, Glaube – Werke auch die Antithese von Gesetz und Evangelium. Wenn Luther hier den Begriff „Gesetz" verwendet, dann tut er das in dem Sinne, daß damit eine auf Selbstbehauptung vor Gott beruhende Gesamthaltung charakterisiert werden soll. Damit ist jedoch keineswegs der Verpflichtungscharakter des Gesetzes als Ausdruck für den unveränderlichen Gotteswillen aufgehoben. Die Abrogation des Gesetzes bezieht sich nicht auf die materiale Forderung und die Verpflichtung des Gesetzes, denn in diesem Sinn kann es auch von Paulus als heilig (Röm 7, 12) bezeichnet werden, sondern auf die von Christus als des Gesetzes Ende verunmöglichte Möglichkeit der Heilsbedeutung des Gesetzes. Diese Unterscheidung ist in der Diskussion vielfach nicht beachtet worden und hat daher viel Verwirrung verursacht.

Der schwedische Neutestamentler H. Ljungman weist in einer Studie nach, daß der Matth 5, 17 ff. und 3, 15 gebrauchte Begriff der „Erfüllung des Gesetzes" weder, wie weithin angenommen, etwas mit der Verwirklichung des Gesetzes durch Taten zu tun hat, noch mit einer Vervollkommnung, die sich auf die Lehre, den Inhalt bezöge. „Der Grundfehler besteht darin, daß man den natürlichen Anknüpfungspunkt, den *πληρῶσαι* im Text besitzt, nicht erfaßt hat" (S. 36). Wenn bei Matthäus gesagt wird, Jesus sei gekommen, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen, so meint er damit die in Jesus liegende Vollendung der Heilsgeschichte. „Erfüllen" hebt die unauflösliche Ganzheit der Schrift hervor. „Daß Jesus die Schrift ‚füllt', bedeutet, daß mit ihm *alles* geschehen soll, was geredet (geboten) war . . .

Die Schrift wird von Jesus sozusagen Wort für Wort ‚gefüllt' in der Entwicklung der Ereignisse, in der er selbst das Zentrum ist, von der Geburt in Bethlehem an bis zum Tode am Kreuz". (S. 61 f.).

Damit ergibt sich auch ein Gleichklang der Aussagen von Matthäus und Paulus. Hinter beiden liegen rabbinische Vorstellungen von Füllen und Messen. Von da her wird auch die Aussage vom Tod Christi als dem Vollmachen der Sünden Israels verständlich, denn in diesem Tod wird das Ganze der früheren Bosheit Israels zusammengefaßt. Wenn vom Gesetz gesagt wird, seine Erfüllung sei die Liebe, dann ist das die Fülle, die das Gesetz durch das Kommen Christi erhält. „Mit Christus ist die Fülle des Gesetzes da im neuen Leben der Liebe, dem Leben, das von der Gemeinde in Christus gelebt wird" (S. 120). In diesen Zusammenhang fügen sich auch die Aussagen des Eph und Kol über Christus als das Haupt der Gemeinde und die Gottesfülle, ohne daß, wie es Käsemann tut, gnostische Vorstellungen zur Erklärung herangezogen werden müßten. Immerhin könnten die Dinge so liegen, daß die Verfasser von Eph und Kol zwar die gnostische Begrifflichkeit verwenden, jedoch sie inhaltlich mit ihrem stark rabbinisch beeinflußten Denken füllen. Das Ergebnis der Studie scheint auf alle Fälle richtig zu sein: daß der Begriff des Erfüllens sowohl bei Matthäus wie bei Paulus ein heilsgeschichtlicher Begriff ist und einen Hinweis Jesu auf seine eigene Sendung enthält. Damit ist dieser Begriff aus seiner idealistischen oder pragmatischen Umklammerung befreit und christologisch verstanden.

Hatte Ljungman den Nachweis der in Christus begründeten Zusammengehörigkeit von Liebe und Gesetz zeigen können, so versucht P. Tillich den ontologischen Nachweis eines Zusammenhangs. Gewöhnlich werden die Begriffe Liebe, Macht und Gerechtigkeit als Gegensätze verstanden, die nicht innerlich miteinander verwandt sind. Liebe wird mit Gefühl gleichgesetzt, Macht mit reinem Zwang und Gerechtigkeit mit dem proportional richtigen Verhalten gegenüber dem Nächsten. Für Tillich sind alle drei in der Wurzel verwandt, denn sie wurzeln letztlich im Grund des Seins, der sich in ihnen je verschieden erschließt. Liebe, und zwar sowohl in der Gestalt der Eros- wie der Agape-Liebe, ist die bewegende Macht des Lebens, welche die Wiedervereinigung des Getrennten, Entfremdeten herbeizuführen versucht. Darum geht es sowohl beim Eros wie bei der Agape. Wer Nygrens Agape-Theologie kennt, horcht auf, wie hier T. zu einer Ehrenrettung des Eros ansetzt, und zwar auch in der Form der Gottesliebe. „Ohne die Begierde des Menschen, mit seinem Ursprung wiedervereinigt zu werden, wird die Liebe zu Gott zu einem sinnlosen Wort" (31 f.). Eine ontologische Analyse des Begriffs Macht ergibt, daß es bei der Macht um die dynamische Selbstbejahung des Lebens geht, was etwa Nietzsche auch in seinem Wort vom „Willen zur Macht" gemeint hat, um Seinsmächtigkeit, also nicht um das,

was die Sprache mit Zwang oder Gewalt bezeichnet. Damit wird es aus möglich, den Zusammenhang zwischen Macht und Liebe zu sehen, denn d Liebe als die Kraft der Einung im Leben braucht die Macht des Seins z Überwindung der Trennung, nicht deren Verneinung[1]). Wie aber, wenn d Gestalt der Liebe ganz und gar „fremd" ist, eben gar nicht nach „Liebe aussieht? Hier wird für T. der Gedanke Luthers von der unter der Mask des Zorns verborgenen Liebe wichtig, denn die Liebe muß sich besonders der politischen Realität oft auch fremder Mittel bedienen, die nicht nach Lie aussehen. Die Macht des Seins aktualisiert sich in der Gerechtigkeit, die f T. durchaus nicht nur proportionale Gerechtigkeit ist, sondern Gnad schöpferische Gerechtigkeit im biblischen Sinne. Da sie nicht an Verdien und Tribut gebunden ist, wird sie identisch mit der wiedervereinigende Liebe. Der zweite Teil der inhaltsreichen Schrift zeigt, was diese Erkenn nisse für den Aufbau einer konstruktiven Sozialethik bedeuten können. wendet sie auf das Verhältnis von Personen, Gruppen und auf den Bereic des Heiligen an. Theologisch bleibt die Frage offen, wieweit diese Erkenn nisse rationale Analysen des Seins sind, oder ob sie nicht nur ἐν Χριστῷ g wonnen werden können. Im Sinne T.s müßte die Antwort wohl lauten, da beide Wege sich nicht ausschließen, aber auch die Glaubenserkenntnis nich erschließen kann,was nicht im Gefüge des Seins enthalten ist. Aber freili erschließt sich die paradoxe Struktur des Seins, wie sie von T. in den Erw gungen über das Verhältnis von Liebe und Macht dargelegt wird, nur dor wo diese sichtbar wird, nämlich im Kreuz Christi.

In seinem Aufsatz „Ethik in einer sich wandelnden Welt" in dem Samme band „Der Protestantismus – Prinzip und Wirklichkeit" sieht T. in de Prinzip der Liebe die Lösung des ethischen Problems der Gegenwart, inde Liebe jenseits der Alternative eines Absolutismus steht, der in einem jede radikalen Wandel der Geschichte zusammenbricht, und eines Relativismu der den Wandel selbst zum letzten Prinzip erhebt. „Liebe, agape, bietet ei Prinzip der Ethik, das ein ewiges unveränderliches Element aufrechterhäl aber seine Verwirklichung von kontinuierlichen Akten einer schöpferisch Intuition abhängig macht" (S. 201).

Reinhold Niebuhr hebt in seiner Studie über das Verhältnis von Lie und Gesetz im Protestantismus und Katholizismus vor allem den univers len Charakter der Liebe hervor. Während das Gesetz die geschichtlichen G

1) Auch R. Schneider deutet in seinem Vortrag „Wesen und Verwaltung d Macht" (1954) diesen Zusammenhang an: Herrschaft ist Ausdruck der Liebe, A bild der Herrschaft des Vaters der Liebe und der Lichter, ihr Zeichen auf Erde Herrschaft ist Hirtenamt (S. 38). – Im übrigen liegt hier eine höchst bedeutsam sowohl zeitnahe wie tief christliche Aussage zur Frage der Macht im Atomzeitalt vor.

meinschaften der Familie, des Volkes und der Nation im Auge hat, geht die Liebe auf jedermann, und der Nächste ist nicht im voraus bestimmbar. Die Selbsthingabe und das Opfer ist weiter ein Punkt, in dem die Liebe über das Gesetz hinausgeht. Indem auch das Gesetz und die strafende Gerechtigkeit etwas von der Vergebung wissen, zeigt sich eine weitere positive Beziehung der beiden Größen. Hier schließt sich eine Kritik an E. Brunners scharfer Trennung von Liebe und Gerechtigkeit an.

„Der Versuch, die agape auf die Liebe von Mensch zu Mensch zu beschränken und den Systemen des Rechts mit ihrer Wendigkeit keinen Platz darin einzuräumen, macht die christliche Liebe für die Probleme des täglichen Lebens bedeutungslos" (S. 137).

N. hat eigentlich ganz im Sinne Luthers, den er ungerechterweise kritisiert, gelernt, daß zu unterscheiden sei zwischen dem Motiv der Liebe, das alles ethische Handeln des Christen tragen muß, und der jeweiligen Gestalt der Liebe, die verborgen sein kann unter der Maske des Zornes. Auch hier ist das Bemühen am Werk, über den starren Dualismus der neulutherischen Gesetzestheologie hinauszukommen, ohne anderseits in die Naivitäten des Liberalismus zurückzufallen.

Das Verhältnis von Gesetz und Liebe steht im Mittelpunkt einer theologischen Auseinandersetzung, die gegenwärtig zwischen den beiden Lunder Theologen A. Nygren und G. Wingren geführt wird[1]). Die Methodenfrage, um die es hier geht, ist untrennbar verbunden mit dem sachlichen Anliegen: die von Nygren in seinem Hauptwerk „Eros und Agape" angewandte Methode ist die der Nachfrage nach dem in der Theologiegeschichte wirksamen Grundmotiv. Er findet dies im NT und bei Luther in der Liebe. Wingrens Kritik wendet sich dagegen, daß der Liebesgedanke zu einlinig vorherrscht, wobei dann der Hintergrund im Gesetz verlorengeht.

„Die Agape wird in bezug auf das NT und Luther als sich herablassende, wertindifferente, ähnlich der Agape, wie Marcion sie vertritt, beschrieben, ohne den „Hintergrund" von Gesetz und Schöpfung. Hier haben wir das entscheidende historische Hauptproblem für die Diskussion über die Quellen: ist die Motivforschung anwendbar angesichts solcher Erscheinungen wie dem Urchristentum und der Re-

1) Vgl. G. Wingren, Teologiens metodfråga, 1954; dt. Die Methodenfrage in der Theologie, 1956. – Die weitere Diskussion wurde in Svensk Teologisk Kvartalsskrift 1956, 36–41; 122–160; 284–322 geführt. – Daß es in dieser Auseinandersetzung um das Ernstnehmen der hermeneutischen Fragestellung in der Theologie geht, betont auch G. Hillerdal, a. a. O., S. 125, Anm. 7: Die schwedische Theologie, die bedeutende Beiträge zur Erforschung von Luthers Regimentslehre geliefert hat, wurde bisher durch die ideengeschichtliche Ausrichtung der Forschung gehindert, die Fragestellung unter exegetischen und systematischen Gesichtspunkten durchzuarbeiten.

formation? Wenn man hier den kerygmatischen Ansatz ernst nimmt und sich a dem Gegensatz von Gesetz und Evangelium orientiert, führt dies zu ganz neue Aufgaben für die systematische Theologie in der Gegenwart" (SvTK. 1956, S. 40

Mit der Infragestellung des von NYGREN verwendeten Begriffs des „Grun motivs" wird von WINGREN die philosophische Grundlegung der Theolog überhaupt in Frage gestellt. „Indem der Begriff des Grundmotivs in Frag gestellt ist, ist damit zugleich die ganze philosophische Grundlegung d Theologie in Frage gestellt". W. will den Gegenstand der systematische Theologie nicht von einem vorgefaßten Religionsbegriff oder einer religiona philosophischen Ausgangsposition aus bestimmen, sondern von der Bib selbst her. Er entwickelt seine eigene Anschauung am positivsten in seine Buch über die Predigt (dt. 1954). Dort stellt er Kampf und Sieg Christi i den Mittelpunkt, wobei das „Kampfmotiv" in der Lebensanschauung Israe verankert ist (so Anm. 74, S. 68). Er wehrt sich dagegen, daß ein rein theo retisches Dogma autoritär vorgelegt wird, das dann vom Glaubenden z akzeptieren ist. „Das Kerygma ist ohne diesen Hintergrund unverständlic und wird solange unverständlich bleiben, bis daß die Einsicht in den „Hi tergrund" wieder die Lebensluft ausmacht, in der man atmet, also: bis da die Gefangenschaft des Menschlichen etwas ist, das man ganz unreflektier wahrnimmt und von dem man ausgeht" (S. 63). Hier muß nun auch di Frage an W. einsetzen. Gewiß scheint es richtig zu sein, daß in der Bestim mung des kerygmatischen Gehalts der Botschaft nicht von einem außer de Bibel selbst liegenden Grundmotiv auszugehen ist, doch fragt sich, ob di von der Theologie zu leistende Aufgabe ganz allein von der historischen In blicknahme des biblischen Kampf- und Sieger-„motivs" her gelöst werde kann. Auch dies kann ein Bericht bleiben, der in der Ferne der Geschicht bleibt, dazuhin umhüllt von den Schalen einer Mythologie, die durchau nicht rein biblisch ist, sondern ihre Wurzeln außerhalb der Bibel hat. Götte kampf und -sieg bleibt für den modernen Menschen eine unvollziehbar mythologische Angelegenheit, die ihn keineswegs so unmittelbar angeht, w das W. anzunehmen scheint, wenn er einerseits davon spricht, daß „de Gegensatz zwischen Gott und dem Satan im alten Israel unerkannt in der Gegensatz zwischen Israel und den umliegenden Völkern verborgen lag" und dann unvermittelt hinzufügt: auch unser menschliches Leben heute is Israels Geschichte, insofern als sich bei uns der Kampf zwischen Gott un dem Satan unter allerlei Gegensätzen, ja unter Ehestreitigkeiten, Schwie rigkeiten bei der Arbeit, nervösen Störungen und Krankheiten tarnt. I diesem Übergang scheint mir aber gerade die Schwierigkeit zu liegen, da Mythologumenon vom Götterkampf existentiell nachvollziebar zu mache Luther jedenfalls hat nicht besonders abgehoben auf das heilsgeschichtlich Spectaculum, wie es W., offenbar in Einigkeit mit Cullmann und Stauffe

ut, sondern indem er die „Aionenwende existentialisiert“[1]), d. h. nicht auf ein inmal in der Geschichte stattgehabtes Ereignis abhebt, sondern das in edem Leben ständig erneut sich abspielende Angefochtenwerden und Überwinden im Glauben. Von hier aus betrachtet bleibt auch W.s Bestimmung es biblischen Zentrums noch *vor* der Lösung der Frage nach der Gleichzeitigkeit des Kerygmas mit dem gegenwärtigen Menschen stehen, selbst wenn das Problem immer wieder betont und ausgesprochen wird. Das Thema „Gesetz und Evangelium“ als Grundthema der Theologie darf nicht durch ine der Föderaltheologie nahestehende heilsgeschichtliche Konstruktion nterpretiert werden, weil dann das Problem der Gleichzeitigkeit und der Existentialität des biblischen Anspruchs ungelöst bleibt, sondern muß in der Weise „existentialtheologisch“ behandelt werden, wie es in der Theologie uthers geschehen ist.

2. Zum Problem des Naturrechts und der Zwei-Reiche-Lehre

Zur goldenen Regel: H. Reiner: Die goldene Regel. Ztschr. f. philosoph. Forschung III, 1948, S. 74 ff. – Th. Heckel: Regula aurea. Zur politischen Predigt. München 1952, S. 35–56. – E. Fechner: Rechtsphilosophie. Tübingen 1956. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). bes. 101–104. –

Zur Auslegung von Röm 2, 14 ff.: F. Flückiger: Die Werke des Gesetzes bei den Heiden (nach Röm 2, 14 ff.) Theol. Ztschr. Basel 8, 1952, S. 17–42. – J. B. Souček: Zur Exegese von Röm 2, 14 ff. Antwort. Festschrift für K. Barth zum 70. Geburtstag. Zollikon-Zürich 1956. Evangelischer Verlag. S. 99–113. – F. K. Schumann: Bemerkungen zur Lehre vom Gesetz, bes. 114 f. – B. Reicke: Syneidesis in Röm 2, 15. Theol. Ztschr. 12, 1956, S. 157–161. – H. Bietenhard: Natürliche Gotteserkenntnis der Heiden? Theol. Ztschr. 12, 1956, S. 275–288. – H. D. Wendland: Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Hamburg 1956. Furche-Verlag. 247 S., bes. 3. Kap.: Der Ansatz der evangelischen Soziallehre –. H. Dombois: Naturrecht und christliche Existenz. Kassel 1952. J. Stauda Verlag. 63 S. – Ders.: Das Problem des Naturrechts. Ev.-lutherische Kirchenzeitung 9, 1955, S. 199 ff. –

Zur theologischen Kritik des Naturrechts: H. Thielicke: Theologische Ethik, I, S. 604–713. – W. Künneth: Politik zwischen Dämon und Gott. Berlin 1954. Lutherisches Verlagshaus. 800 S. bes. 123 ff. – H.-H. Schrey: Art. Naturrecht im Evang. Soziallexikon. Stuttgart 1954. Kreuz-Verlag. Sp. 751–54. –

Zur Geschichte des Naturrechts: F. Flückiger: Geschichte des Naturrechts, I, Zollikon-Zürich 1954. Evang. Verlag. 475 S. – Ernst Wolf: Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem. München 1954. Chr. Kaiser Verlag. 358 S., bes. Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther (S. 183-213). – J. Heckel: Naturrecht und christliche Verant-

1) Vgl. S. 178, Anm. 2.

wortung im öffentlichen Leben nach der Lehre Martin Luthers. Zur politische Predigt. München 1952, S. 35–57. – DERS.: Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. Abh. d. Bayer. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. NF H. 36, 1953. – CL. BAUER: Melanchthons Naturrechtslehre. ARG 42, 1951, Heft 1/2, S. 64–100. – DERS.: Die Naturrechtsvorstellung des jungen Melanchthon. Festschr. f. G. Ritter 1950, S. 244 ff.

Zur juristischen Diskussion des Naturrechts: E. FECHNER: Die Bedeutung der Gesellschaftswissenschaft für die Grundfrage des Rechts. Soziologie und Leben. Tübingen 1952. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). S. 102–25. – DERS.: Naturrecht und Existenzphilosophie. Archiv f. Rechts- u. Soz.phil. 41, 3, 1955, S. 305–25. Die Menschenrechte in christlicher Sicht. Hsg. von A. WIMMER. 2. Beiheft zu Herder-Korrespondenz Freiburg 1953. – FR. VON HIPPEL: Die Perversion von Rechtsordnungen. Tübingen 1955. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XVI, 213 S. ERIK WOLF: Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung. Karlsruhe 1955. Verlag C. F. Müller (Freiburger rechts- und staatswissenschaftliche Abhandlungen, Band 2). XI, 119 S. – KL. RITTER: Zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus (Glaube und Forschung Heft 10). Witten 1956. Luther Verlag. 128 S.

Zur Lehre von den zwei Reichen: H. D. WENDLAND: Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche. Kosmos und Ekklesia. Festschr. f. W. Stählin. Kassel 1953. Stauda Verlag S. 23–29. – FR. LAU: Luthers Lehre von den beiden Reichen. Luthertum Heft 8. Berlin 1953. Lutherisches Verlagshaus. 96 S. – ERNST WOLF: Politia Christi. Das Problem der Sozialethik im Luthertum. Ev. Theol. VIII, 1948/49 S. 46–69; jetzt Peregrinatio, S. 214–242. – H. GOLLWITZER: Die christliche Gemeinde in der politischen Welt. Schriften der Studiengemeinschaft der Ev. Akademien 4. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1954. 62 S. – E. KINDER: Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther. Gedenkschrift für W. Elert. Berlin 1955. Lutherisches Verlagshaus. S. 24–42. – H.-H. SCHREY: Aufhebung oder Erfüllung der Geschichte? Ein Beitrag zum Verständnis der Lehre von den zwei Reichen. Ev. Theol. 15, 1955, S. 572–582. – DERS.: Luthers Lehre von den zwei Reichen und ihre Bedeutung für die Weltanschauungssituation der Gegenwart. ThLZ 1956, Nr. 5/6, Sp. 369–372. – P. ALTHAUS: Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik. Luther-Jahrbuch 1957, S. 40–68. – J. HECKEL: Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Theologische Existenz heute. N. F. Heft 55. Chr. Kaiser Verlag. München 1957. 66 S.

Dieselbe Differenz, die wir in der Diskussion des Gesetzesbegriffes kennen gelernt haben, findet sich auch in der Diskussion über Tatsächlichkeit und Geltung des Naturrechtsbegriffs. Hier schießt die theologische Kritik oft weit über das eigentliche Ziel hinaus, indem sie nämlich den Tatbestand des Wissens um Normen, den angeborenen Rechtssinn (J. HECKEL), zu dem das Gegenseitigkeitsprinzip gehört (FECHNER), verneint[1]). Das Prinzip der

1) Richtig J. HECKEL, Naturrecht und christliche Verantwortung im öffentlichen Leben nach der Lehre Martin Luthers, S. 47, Anm. 1: Sein (sc. des Naturrechts) Inhalt ist also der Menschheit vorgegeben. Denn weder kann sie über den ange-

egenseitigkeit, dessen christliche Formulierung die „goldene Regel" ist
lt 7, 12), findet sich, wie H. Reiner und E. Fechner betonen, als Grund-
gel menschlichen Verhaltens in der ganzen Breite der Religions- und Rechts-
schichte, ja sogar seine positive Wendung[1]). Das schließt nicht aus, son-
rn ist gerade die Voraussetzung zur rechten Erkenntnis der Differenzen im
rständnis dieses Grundsatzes. Th. Heckel behauptet, die goldene Regel
abe „kraft der Autorität Jesu und dank seiner Einfachheit eine geradezu
berraschend dominierende Stellung, Geltung und Verbreitung gefunden"
Regula aurea, S. 57). Schon bei dieser Behauptung muß gefragt werden, ob
e in dieser Form haltbar ist, wenn sie Ausdruck der Universalität mensch-
hen Rechtsdenkens ist. Immerhin muß auch Th. Heckel zugeben, daß
ch die positive Formulierung der goldenen Regel nicht nur Mt 7, 12 findet,
ndern auch sonst in der vor- und außerchristlichen Welt. Nach dem Ein-
ständnis dieser Universalität der Norm bleibt freilich klar die Differenz
ihrem Verständnis hervorzuheben: bei Jesus steht sie in der Gesamtkonzep-
on der Bergpredigt und hat teil an der Dialektik von Gesetz und Evange-
um. Es ist nicht eine zweckmäßige Opportunitäts- und Anstandsregel wie
wa bei dem Aufklärer Thomasius, sondern dient dazu, uns unserer Schuld
u überführen, lex semper accusat. Ebenso bei Luther: für ihn ist der Bezug
if das äußerliche Handeln, also die disciplina externa ganz und gar nicht
as Wesentliche, sondern derjenige auf den homo interior. „Was es aber um
e lex spiritualis ist, das vermag die ratio nicht zu erkennen, sondern nur der
tellectus fidei. Darauf liegt aller Nachdruck" (S. 66).

In den Zeitraum dieses Berichtes fallen verschiedene Äußerungen zu der
anderen Grundstelle mit naturrechtlichem Anklang im NT, zu Röm 2, 14 ff.
. Flückiger möchte darin keinen Beleg für die Annahme des Paulus sehen,
s hätten die Heiden auch Kenntnis des Gesetzes, sondern will mit Augustin
s K. Barth darin eine Aussage über die getauften Heiden sehen. „Jeder

---

renen Rechtssinn noch über sein naturrechtliches Richtziel verfügen. Somit kann
ne jüngst hervorgetretene protestantische Rechtslehre, welche der Menschheit
den von Gott gewiesenen Maßstab der Gerechtigkeit abspricht und das weltliche
echt durch bloße Einigung über das, was als Recht gelten soll, zustande kommen
ßt (H. H. Walz), sich nicht auf die Rechtsauffassung Luthers berufen.

1) E. Fechner, Rechtsphilosophie, S. 101: Sowohl die idealistischen wie die
turalistischen Rechtsdenker, sowohl diejenigen, die von einer einseitig spiri-
ualistischen Grundlage ausgehen und im geistigen und sittlichen Vermögen das
les beherrschende Prinzip sehen, wie diejenigen, die die Triebseite des Menschen
rabsolutieren und in ihm ein von Egoismus geleitetes intelligentes Tier erblicken,
nden sich im Gegenseitigkeitsgrundsatz in einer gemeinsamen Formulierung des
echtsgesetzes zusammen, so sehr auch die Ableitungen und Gründe verschieden
in mögen.

Gedanke an eine lex naturalis liegt dem Text fern. . . . Das Gesetz Gotte von dem in der Offenbarungsgeschichte allein die Rede sein kann, ist d Gesetz des Bundes" (S. 41). – Etwas vorsichtiger geht Souček vor, obwo er schließlich auch auf eine christologische Auslegung dieser Stelle hinau kommt. Er gibt zu, daß der Engpaß der Auslegung bei der Deutung v *φύσει* in v. 14 liegt; will man diesen Ausdruck als Beleg für einen Hinw auf die lex naturae abweisen, so muß man ihn weiter fassen, als das der neu Schöpfung Artgemäße. Souček schließt sich dann doch der Auslegu Barths und Flückigers an und bringt sie mit dem inklusivchristologisch Denken Barths in Beziehung, d. h. daß alles, was der „natürliche Mensc an Humanität, Wahrheit und Güte in sich selbst zu haben meint, als Au strahlungen des in Jesus Christus gegebenen Gnadenhandelns Gottes a zusehen sei. – Demgegenüber scheinen beide Auslegungen nicht genüge auf den Unterschied zwischen *νόμος* und *ἔργα τοῦ νόμου* zu achten, de Paulus behauptet, selbst wenn er auch für die Heiden ethisches Hande zugeben sollte, niemals ein Haben des Gesetzes im Vollsinn der biblisch Verheißung von ihnen. Dann würde *ἔργα τοῦ νόμου* die materialen Forc rungen des Gesetzes bedeuten, das, was zu tun ist. Dann können beide Au sagen sehr wohl neben einander her bestehen bleiben; einmal daß die H den das Gesetz nicht „haben" im selben Sinne wie die Juden (v. 14), soda aber daß sie in den Gesetzen ihrer Polis „ein Wissen tragen von dem Inha und dem Verpflichtungscharakter von Forderungen, die *auch* die Forderu gen des Gesetzes Moses sind. Daß die Heiden, die *das* Gesetz in der voll Einheit und Fülle seiner Momente und Bezüge nicht haben, doch von I halt und Verpflichtung seiner entscheidenden Forderungen angegang werden, das ist für Paulus ausschlaggebend" (so F. K. Schumann, Bem kungen zur Lehre vom Gesetz, a.a.O., S. 114 f.). Jedenfalls zeigt sich beiden Arten der Auslegung das Bemühen, aus einer Verengung heraus kommen, ob die Universalität nun mit Hilfe einer „inklusiven Christologi oder einer Schöpfungstheologie gewonnen wird[1]). Der Begriff des Naturrec erweist sich insofern als ungeeignet für die Wiedergabe dessen, worum es

1) Es seien noch zwei Äußerungen erwähnt, die für das Verständnis von Röm 14 ff. hilfreich sind: H. Bietenhard, Natürliche Gotteserkenntnis der Heide ThZtschr. 12, 1956, S. 275–288 und B. Reicke, Syneidesis in Röm 2, 15. ThZtsc 12, 1956, S. 157–161. Bietenhard lehnt sowohl für das Judentum wie für Pau eine natürliche Gotteserkenntnis ab und betont den geschichtlichen Charakter Offenbarung Gottes an die Menschen, die aber – und das ist in unserem Zusamm hang das Entscheidende! – von Adam und Noah her universal alle Menschen u greift. – Reicke übersetzt Röm 2, 15 b mit „Gefühl für die anklagenden o auch verteidigenden Gedanken", das allerdings „nur in der Begegnung mit d gepredigten Wort hervortritt" (S. 161).

er geschichtlichen Begegnung des Menschen mit Gott geht, wenn darunter in statisch für sich bestehendes Analogon zum Natursein der außermenschlichen Kreatur verstanden werden soll. Das Mythologumenon von der Urffenbarung an Adam und Noah soll eben diesen Tatbestand der ursprünglichen Geschichtlichkeit des Menschen betonen, die aber nicht von der Offenbarung in Christus und der Verkündigung dieser Offenbarung in der Predigt der Kirche getrennt werden darf, denn erst in dieser kommt jenes vage Urrissen zu sich selbst. Es ist ein Merkmal des lutherischen Verständnisses von Naturrecht, daß „die Theologie der Ordnungen Worttheologie ist, und nicht etwas vor und neben der Schrifttheologie“[1]).

Das Naturrecht in seiner geschichtlichen Entwicklung von den ersten Anfängen an hat in dem großangelegten Werk von Flückiger eine erstmalige geschlossene Darstellung gefunden. Der erste Band des auf drei Bände berechneten Werkes enthält die Geschichte des Naturrechts von den alten Griechen bis zu Thomas von Aquino. Seit Troeltschs Soziallehren von 1911 und Schillings Monographie über Naturrecht und Staat nach den Lehren der alten Kirche von 1914 ist trotz reicher monographischer Einzelarbeit keine Gesamtdarstellung dieses Stoffs mehr erschienen. Fl. setzt ein bei den sakralrechtlichen Grundlagen des Naturrechts im alten Griechentum. „Gerecht ist das, was einem auf Grund göttlicher Fügung oder Weisung zukommt“ (S. 37) – so charakterisiert Fl. den altgriechischen Gerechtigkeitsbegriff. Die in diesem Zusammenhang vorgebrachte Kritik an Erik Wolfs Darstellung der griechischen Rechtsgeschichte will allerdings nicht ganz überzeugen, wenn gesagt wird, daß seine Interpretation an Hand moderner philosophischer Kategorien zu Mißverständnissen führe. Fl. hat den Sinn der Heideggerschen Ontologie nicht verstanden, wenn er sagt, die von Erik Wolf im Anschluß an Heidegger geübte ontologische Interpretation mache das im „Sein“ erkennbare „Wesen des Menschen“ zum Maß der Dinge, auch der Dike, die auf diese Weise durchschaubar und rational wird. „Was als ‚Dike‘ kundgetan wird, ist im Grunde irrational und kann nicht auf ein rationales Prinzip zurückgeführt werden“, wie es das „Sein“ ist“ (S. 38). Diese Aussagen enthüllen ein tiefes hermeneutisches Unverständnis, denn einmal heißt Irrationalität nicht Unverstehbarkeit, und dann ist das Sein im Sinne Heideggers kein „rationales Prinzip“.

Hier setzt die grundsätzliche Frage an Fl. ein: ob er sich bei seinem großen

1) So Ernst Wolf, Das Naturrecht bei Thomas von Aquin und Luther, a. a. O. S. 197; in Thielicke-Schrey, S. 344. – Vgl. auch H. Dombois, Naturrecht und christliche Existenz, 1952, S. 62: Es gibt kein der Natur des Menschen inhärentes Recht, da Gott allein das Recht gibt. Dieses ist daher notwendig geoffenbartes Recht und nicht Naturrecht. – Dombois' Anliegen ist, den Rückbezug des Rechts auf die theologische Existenz des Menschen herzustellen.

Unternehmen genügend Klarheit über seine Begrifflichkeit verschafft ha
Vielleicht wären seine Ergebnisse noch ergiebiger geworden, wenn er sic
noch klarer gewesen wäre, woraufhin er seine Texte zu befragen hatte. A
S. 78 wird der Leser belehrt, daß es die Vorstellung eines Naturrechts
altgriechischer Zeit noch gar nicht gab, sondern daß erst mit der griechisch
Philosophie der Gedanke der Einheit des göttlichen Gesetzes gedacht wurd
Warum wird daraus nicht entschlossen die Konsequenz gezogen, mit d
Darstellung erst bei dieser Philosophie einzusetzen? Oder war hier einfa
das Begriffsbild „Recht" maßgebend? Fl. setzt sich als sein Ziel, zu zeige
welches die rechtlichen Vorstellungen waren, mit denen sich die Theolog
in der Vergangenheit auseinanderzusetzen hatte, und auf denen sie zumei
auch ihre eigenen Soziallehren aufbaute (so S. 5). Diese Wandlungen werd
von Fl. rein ideengeschichtlich beschrieben, als hätten die Ideen des Rech
eine von der realsoziologischen Grundlage völlig freischwebende selbständig
Existenz. Daß die Wandlungen des politischen Denkens nicht zuletzt auc
mit der Wandlung des soziologischen Substrates zusammenhängen, etw
mit dem Übergang von der Polis zum Imperium, wird bei Fl. nicht genügen
deutlich. Hier bedeutet seine Arbeit keinen Fortschritt über das von Troeltsc
Geleistete hinaus. – Für den Theologen besonders wichtig erscheint dann d
Übergang des antiken Naturrechts in die christliche Theologie. Gerade a
dieser Stelle jedoch ist man erstaunt, daß Fl. gar nicht eingeht auf die go
dene Regel (Mt 7, 12), Röm 2, 14 ff., Phil 4, 8 oder die anderen Stellen, a
denen Paulus den Begriff *φύσις* gebraucht. Zu Röm 2, 14 ff. wird lediglic
festgestellt, daß „diese Stelle immer wieder im Sinne des stoischen Natu
rechtsdenkens interpretiert wird und zur biblischen Begründung der Natu
rechtslehre dient" (S. 295), außerdem „daß sich schon Augustinus gegen d
naturrechtliche Auslegung von Röm 2, 14 gewendet" (S. 296/7) habe. Hie
wäre eine Verfolgung der Auslegungsgeschichte von Röm 2, 14–16 wertvo
gewesen[1]). Die Tatsache der Rezeption des antiken Naturrechts durch d
christliche Theologie und Kirche wird nur in der Richtung behandelt, da
„die Verbindung der Urstandslehre mit naturrechtlichen Vorstellungen ein
gewisse „Verrechtlichung" der biblischen Botschaft zur Folge" (S. 301) g
habt habe und daß das Liebesgebot Jesu mit dem wahren Naturgesetz ide
tifiziert werde. Fl. beläßt es bei der Feststellung, daß die Väter, die de
Naturrechtsgedanken aufgenommen haben, sich nicht zu Recht auf das N
berufen konnten (so S. 297). Hier fehlt eine Überlegung darüber, daß einma

1) So auch H. Reiner in seiner Besprechung in Archiv f. Rechts- u. Soz.Phil
sophie 1955, S. 536. – Dieses Desiderium erfüllt M. Lackmann in seinem Buc
„Vom Geheimnis der Schöpfung. Die Geschichte der Exegese von Römer 1, 18–2
2, 14–16 und Acta 14, 15–17; 17, 22–29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn d
Orthodoxie", 1952.

ie urchristliche Eschatologie eine kontinuierliche geschichtliche Existenz aum ermöglicht, sodann daß eine „christliche Geschichtlichkeit" wohl kaum nders möglich war, als durch diese Rezeption[1]). So wird lediglich eine umandelnde Wirkung des Christlichen auf die Gestalt des Naturrechtsdenens zugegeben, aber nicht anerkannt, daß diese Synthese vielleicht auch eine ositive Bedeutung für die Vergeschichtlichung des Christentums gehabt aben könnte! Bewundernswert bleibt der Mut Fl.s, eine solche große Aufabe angegriffen zu haben, die ungeheuer langwieriges Spezialstudium vorussetzt. Es ist ihm daher gewiß auch nachzusehen, daß nicht alle Partien leichmäßig gearbeitet sind, so etwa, wenn Fl. bei der Darstellung von homas die Bedeutung der Synteresis-Lehre übersieht.

Als die wichtigste Studie zu Luthers Naturrechtslehre muß die Arbeit es Münchener Kirchenrechtlers J. Heckel „Lex charitatis" angesehen erden. Während für E. Troeltsch das Naturrecht sich ohne Zweifel bei uther fand, allerdings als mittelalterlicher Rest, identifiziert es K. Holl nit dem Liebesgebot. Beide Lösungen scheinen nicht zuzureichen, denn die rage nach den Voraussetzungen des lutherischen Denkens sind dabei ungeklärt geblieben. Die Schwierigkeit echter Erkenntnisse liegt darin, daß ‚Lutherinterpretation weithin Herausholen der sachlichen Erkenntnisse aus iner ihnen nicht angemessenen, sondern übergestülpten Form der Gedankenführung und der Sprache"[2]) bedeutet. Luther behält die scholastische Sprachorm bei, füllt sie aber mit neuem Gehalt, darum muß man vorsichtig sein nit der Feststellung, bei Luther fänden sich mittelalterliche Reste. H. geht von dem entscheidenden Theologumenon Luthers aus, der Rechtfertigungsehre. Von ihr her müssen auch seine Aussagen über das Naturrecht verstanlen werden. „Nur ein Rechtsbegriff, der im Zusammenhang mit der Rechtertigungslehre steht, darf als genuin lutherisch gelten" (S. 20). Das Gesetz egleitet nach Luther uns überall als lex iustitiae universalis, lex impossibilis nd lex maledictionis spiritualis. Als erstes Ergebnis stellt sich heraus, daß Luther das Gesetz radikal spiritualisiert, die lex divina mit dem Naturgesetz dentifiziert, und schließlich wird dem Reich Christi als Geltungsbereich der ex spiritualis das Reich der Welt als Herrschaftsbezirk der lex saeculi gegenibergestellt. Da Luthers Lehre von den beiden Reichen die Grundlage seiner Rechtslehre ist, muß H. der Darstellung derselben breiteren Raum gönnen.

1) Hier fehlen die Überlegungen, die W. Kamlah in seinem Buch „Christentum nd Geschichtlichkeit" (2. Aufl. 1951) angestellt hat und mit denen sich Flückiger nätte auseinandersetzen müssen: daß mit der Rezeption dieser Philosophie „gar nichts anderes entsteht als das Christentum selbst, das Christentum nämlich als die noch heute dauernde universale Religion" (S. 99).

2) So Ernst Wolf, Der christliche Glaube und das Recht. Zu J. Heckel, Lex charitatis. Ztsch. f. ev. Kirchenrecht 4, 1955, S. 226.

Er geht dabei von den dualistischen Aussagen Augustins aus: es gibt zwei Reiche, das regnum Dei und das regnum Diaboli, das Reich des geistlichen Todes und der Knechtschaft Satans, dem das Reich Christi gegenübersteht. In diesem herrschen Wort und Geist. Davon unterscheidet H. bei Luther das Reich Gottes zur Rechten und zur Linken. Er sieht darin keineswegs, wie etwa Törnvall, den „Schlüssel zu Luthers Welt- und Gesellschaftsbild", sondern es muß auf dem Hintergrund des Dualismus der zwei Reiche im vorhin beschriebenen Sinne verstanden werden. Daraus ergibt sich auch das Verständnis der Naturrechtslehre bei Luther: die dem Reich Christi zugehörende Rechtsordnung liegt im göttlichen Naturgesetz vor, das Recht im Reich der Welt ist dagegen grundverschieden.

„Der einzige Zugang zum Wesen der göttlichen Gerechtigkeit ist die Offenbarung in Christo. Die ‚lex Christi' allein erlaubt das rechte Verständnis der lex Dei . . . Luthers Gesetzeslehre ist also christozentrisch" (S. 51). – „Der Reformator versteht unter Recht das Teilhaftigsein an der göttlichen Liebe" (S. 70).

Diese Beschreibung entspricht weithin dem, was Althaus unter „Gebot" versteht, also dem urständlichen Zustand der Menschheit unter dem göttlichen Gebot. Die Lage ändert sich vollständig nach dem Sündenfall. Nun bezieht der Mensch das Naturgesetz nicht mehr auf die beatitudo aeterna, sondern auf die felicitas humana. Somit ergibt sich bei Luther ein im Zusammenhang seiner ganzen theologischen Anschauung stehender Dualismus der Betrachtungsweise.

„Wie in Luthers Theologie fides und ratio – nicht ohne Einfluß des Nominalismus – auseinandertreten, so in seiner Rechtslehre das geistliche Naturgesetz des Reiches Gottes und das ungeistliche Naturrecht des Reiches der Welt" (S. 88).

Daraus ergibt sich ein eschatologischer Dualismus in der Naturrechtslehre Luthers (so S. 133).

„Das Richtmaß des Christen in seinem privaten und öffentlichen Leben ist das göttliche Naturgesetz mit seinem Gebot gottförmiger Liebe zum Schöpfer und zum Nächsten. Es ist die Rechtsquelle des Christen und – obwohl an sich völlig klar – nur ihm verständlich. Darum gilt es nur für ihn. Es gibt also nur ein christliches Naturgesetz. Seine Erfüllung ist nur im Glauben möglich und schenkt das gute Gewissen vor Gott" (S. 134).

Es kommt in dieser Unterscheidung also nicht so sehr auf die materialen Aussagen, auf die Rechtssätze an, die sich ja dem Wortlaut nach nicht unterscheiden im göttlichen und weltlichen Naturrecht (vgl. goldene Regel), sondern „auf das geistliche Personalstatut" (S. 134), ob einer ein Kind des Lichtes oder ein Kind der Finsternis ist.

„Keiner hat an dem Recht des anderen teil. Jeder folgt seinem Standesrecht, der Christ demjenigen des Christenstandes, der Nichtchrist demjenigen des Heidenstandes. Niemand ist ein Bürger beider Reiche" (S. 134).

Im dritten Teil seiner Untersuchung zieht H. die Konsequenzen aus für das Soziale, besonders das Rechtsleben. Zunächst diskutiert er den viel umstrittenen Begriff des corpus Christianum bei Luther. Er sieht darin den Raum, in dem „die christliche Bruderliebe das erste und im Rang wichtigste Grundrecht" (S. 136) ist. Daraus ergibt sich für das Kirchenrecht, daß es in der Kirche keine Obrigkeit und keine Gewalt gibt, sondern nur Amt und Dienst. Das göttliche Naturgesetz in der Gestalt der Liebe spielt in der evangelischen Kirche eine viel größere Rolle als in der römisch-katholischen; es ist die Grundlage der gesamten menschlichen Kirchenordnung (S. 140). Von erheblicher Bedeutung für das gesamte Verständnis lutherischer Sozialethik ist der Gebrauch des Begriffs usus. Der „rechte Brauch" ist das Kriterium für das Verhalten in den Ordnungen. So wird durch den usus spiritualis matrimonii die Ehe aus einem weltlichen Ding zu einer Hierarchie in der Kirche Christi. In der politia sind die Anforderungen der göttlichen Gerechtigkeit an den Christen viel größer als an den Nichtchristen; für ihn ist das Unrecht leiden Christenrecht. Der weltlichen Obrigkeit gegenüber ist der Christ zum Gehorsam verpflichtet, doch wenn die Obrigkeit den Untertanen zwingen will, gegen die Zehn Gebote zu handeln, dann darf dem unter keinen Umständen Folge geleistet werden. „Einen blinden Gehorsam kennt die lutherische Rechtslehre nicht" (S. 154). Weil auch das weltliche Amt eine verborgene geistliche Rechtsbeziehung hat, darf auch ein Christ es übernehmen. Dort handhabt er die lex charitatis oftmals in der verborgenen Gestalt der lex irae. Was bedeutet nun aber „christlicher Körper"? Nicht die Mischung von Christen und Nichtchristen oder lauen Christen, sondern die Gemeinschaft der gleichberechtigten Mitglieder des „wahren geistlichen Standes" oder „Christenstandes", die unter der Führung der „rechten Christen" die wahren Repräsentanten der ecclesia universalis, der „Kirche in der Welt" bilden (S. 169). Die ecclesia universalis hat sich an der ecclesia spiritualis auszurichten. Daraus ergibt sich auch ein bestimmtes Verständnis der Obrigkeit: diese ist nicht per se „christlich" im institutionellen Sinne, wenn sie Obrigkeit in der Christenheit ist, sondern „entscheidend ist einzig und allein die Mitgliedschaft des Amtsträgers in der geistlichen Kirche" (S. 176). Damit ist gezeigt, daß Barth recht hat von Luther her, wenn er Rechtfertigung und Recht aufeinander bezieht (S. 178).

Diese Erkenntnisse Heckels werden von H. D. Wendland aufgenommen in dessen Buch „Die Kirche in der modernen Gesellschaft". W. glaubt deswegen im Ansatz einer evangelischen Soziallehre auf Luther zurückgehen zu können, weil „in seinem Begriff des Naturrechts der Gegensatz der zwei Reiche und damit zugleich das Christusereignis den Mittelpunkt bildet" (S. 85). Daraus ergibt sich der Begriff eines „eschatologischen Naturrechts", denn „in der eschatologischen Perspektive wird die Paradoxie des Natur-

rechts, die göttliche Setzung – die menschliche, sündhafte Auslegung und Verwaltung, offenbar. Aber auch das andere ist deutlich: Die Gemeinde Christi durchbricht diesen Dualismus, indem sie in der Welt nach dem Gesetze Christi, also aus der göttlichen Liebe, zu leben und zu handeln beginnt" (S. 88).

„Das ‚naturrechtliche' Denken der christlichen Kirche kann nur ein eschatologisch gerichtetes, gereinigtes und entmythisiertes sein . . . Aus den verkrampften Gegensätzen von Eschatologie und Naturrecht müssen wir heraustreten . . . Ein kritisch-eschatologisches ‚Naturrecht' und eine humane, auf den Menschen und die Gesellschaft als menschliche gerichtete Eschatologie in Verkündigung und diakonischem Handeln der Kirche, das ist die theologische Aufgabe, deren Lösung für die Theologie der Gesellschaft und das christliche, sozialethische Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft vonnöten ist . . ." (S. 145).

W. hatte diese Gesichtspunkte schon in seinem Festschrift-Beitrag für W. Stählin entwickelt.

„Die heutige Lehre von den zwei Reichen muß also eschatologisch und christologisch neu geformt werden, wenn sie theologische Auslegung neutestamentlicher Verkündigung sein soll. Die Basis, die sie bisher hatte, in der paulinischen Rechtfertigungslehre einerseits und Röm 13, 1 ff. und 2, 14 ff. andererseits, ist zu schmal. Sie hält der welt- und kirchengeschichtlichen Erfahrung von der dämonischen Pervertierung geschichtlich-sozialer Ordnungen nicht stand, die wir inzwischen gemacht haben. Die Lehre von den zwei Reichen muß von der Aionen-Theologie der Synoptiker und der eschatologischen Weltsicht der Apoc. Joh. aus neu durchdacht werden. Könnte sie Apoc 13 nicht in sich aufnehmen, so würde sie in der gegenwärtigen Situation von Welt und Kirche ebenso unwahr wie wirkungslos sein" (S. 33).

Zu den Kritikern herkömmlichen Verständnisses der Zwei-Reiche-Lehre gehört auch H. Gollwitzer in seiner Schrift „Die christliche Gemeinde in der politischen Welt". Er betont, daß es sich „bei Luther weniger um eine Lehre von, als vielmehr um ein Denken in zwei Reichen handelt, und zwar um ein sehr bewegtes Denken, das sich gegen die Systematisierung zu einer Lehre stärker wehrt, als man es häufig bei der Berufung auf Luther bedenkt" (S. 6). Im Einklang mit den Erkenntnissen der neueren schwedischen Luther-Forschung betont G. auch, daß es sich dann, wenn Luther von zwei Reichen spreche, nicht so sehr um zwei verschiedene Bereiche der Wirklichkeit handelt, sondern um zwei verschiedene Herrschaftsweisen Gottes im Verhältnis zu seiner Schöpfung.

„Beide Reiche treffen zusammen 1. in *Gott,* dessen Herrschaftswillen sie sind und in dessen uns unergründbarem Willen sie geeint sind, infolgedessen auch in der Predigt seines Wortes, das uns als Gesetz und als Evangelium trifft; 2. in der Existenz des *Christen,* d. h. des vom Evangelium erreichten und durch den Heiligen Geist ihm geöffneten Menschen, als des Bürgers beider Reiche" (S. 8).

G.s Kritik läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Wenn betont wird, daß Gott die Welt nach anderen Gesetzen als die Kirche regiert, dann fehlt dabei ein nachträglicher Schutz dagegen, daß dies nicht auf eine weltkluge Anerkennung der politischen Realitäten als eines zweiten Herrn, dem ebenfalls zu gehorchen sei, hinauslaufe; 2. die iustitia activa des Christen darf nicht nur als ein Mitwirken an der Erhaltung der sündigen Welt beschrieben werden, sondern zugleich als eine Verantwortung für die Welt im Lichte der Aufhebung von Sünde und Tod durch die Auferstehung Jesu Christi; 3. über die Alternative hinaus, ob die Welt mit dem Evangelium regiert werden kann oder nicht, muß noch entschiedener nach der positiven Bedeutung des Evangeliums für das politische Handeln in der Welt gefragt werden; 4. in Luthers Konzeption fehlt völlig die Bedeutung der *Gemeinde* als mitverantwortlicher Größe im politischen Handeln.

Wenn einerseits die Erhaltung des Bestehenden und andererseits die schwärmerische Vorwegnahme des Kommenden die einzigen Alternativen bleiben, dann ist es kein Wunder, wenn die Kirche in den gesellschaftlichen Problemen immer nur hinten nachhinkt und aus lauter Angst vor Schwärmerei nur von einem ertragenden Hinnehmen dieses Zustandes, nicht aber von einer Mitverantwortung für ihn sprechen konnte (S. 30).

Diese christologisch-eschatologische Auffassung der zwei Reiche ist nicht unwidersprochen geblieben. Lau „Luthers Lehre von den beiden Reichen" meint, der Satz, das Evangelium stelle durch das Predigtamt seine Forderungen an das weltliche Reich, sei Ausdruck eines das Letzte betreffenden Mißverständnisses Luthers.

„Luther kennt keine andere Gegenwart des Christusreiches als im Glauben. Nur in einem hintergründigen Sinne ist Christus auch der Herr des ‚stinkenden' Reiches dieser Welt. Direkt übt er seine Herrschaft nicht aus in ihm, auch nicht durch das Predigtamt. Das Predigtamt tritt in Funktion, wo es um das Erste Gebot geht; und in dem Falle handelt es auch in eigener Sache, strafend und unterweisend. Die ‚groben Stücke' bleiben dem weltlichen Recht und der Vernunft überlassen. Wenn wegen der Verblendung der Menschen und ihrer Unfähigkeit, die ratio, die Vernunft recht zu brauchen, der Prediger die II. Tafel nach dem Katechismus treibt, so predigt er natürliches Recht, so tut er einen vikarischen Dienst" (S. 77, Anm. 176).

Hier bleibt freilich an L. die Frage, ob nicht der ganze Dekalog, also auch die 2. Tafel vom ersten Gebot her verstanden werden müsse, was hätte sonst die lutherische Präambel in der Auslegung der Gebote „wir sollen Gott fürchten und lieben" für einen Sinn! Die Aufgabenbestimmung der Predigt erscheint hier offenbar zu eng gefaßt. Und wenn auch die Predigt der 2. Tafel nur als „vikarischer Dienst" verstanden wird, so ist das Funktion des Glaubens, der in der Liebe tätig ist. Beides läßt sich nicht auseinanderreißen, so wenig der primus usus legis vom usus theologicus im Vollzug der Verkündigung getrennt werden darf.

Auch Althaus lehnt es ab, daß der Gegensatz der zwei Regimente an dem Gegensatz des Gottesreiches und des Satansreiches im NT gemessen wird[1]).

„Der Ausdruck ‚zwei Reiche' ist theologisch mehrdeutig. Er bedeutet jeweils etwas anderes, wenn man ihn im Blicke auf das NT oder auf Augustin oder auf Luther gebraucht. Im NT stehen einander gegenüber das Reich Gottes und die ‚Welt' im Sinn der ‚unter die Herrschaft des Satans gefallenen Welt der Sünde und des Todes', in der Lehre Luthers dagegen das Reich Christi und das ‚Weltreich' als ‚Gesamtheit der ordinationes Dei oder der iustitia civilis', um mit H. D. Wendland zu reden . . . J. Heckel hat in seinem sonst so verdienstvollen und bedeutenden Buche ‚Lex charitatis' das Verständnis von Luthers Zwei-Reiche-Lehre schwerlich gefördert, wenn er die beiden Regimente von den beiden Reichen ableitet und diese als im absoluten Gegensatze von Satansreich und Gottesreich versteht" (S. 55).

Heckel hat darauf erwidert in der Schrift „Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre". Dort betont er noch einmal, daß bei Luther die Reichslehre und die Regimentenlehre aus *einem* Guß seien.

„Beide sind auf dieselben idealtypischen Figuren ausgerichtet, nämlich einerseits auf die ‚rechten Christen', die nicht nur Hörer, sondern auch Täter des Wortes sind, und anderseits auf die ‚Unchristen', die ihre Feindschaft gegen Gott auch in der Störung und Zerstörung der gottgewollten äußeren Ordnung des Gemeinlebens bestätigen" (S. 10 f.).

„Das weltliche Regiment ist also für den Christen nicht minder verpflichtend als für den Nichtchristen, aber aus einem andern geistlichen Rechtstitel. Der Nichtchrist gehorcht dem weltlichen Regiment vermöge des von Gott über ihn verhängten Zwangs, der Christ aus der ihm von Christus geschenkten Freiheit" (S. 17).

Heckel gelingt es nachzuweisen, daß die Unsicherheit über den wahren Sinn und die Tragweite der Zwei-Reiche-Lehre nicht in ihr selbst, sondern in dem Mangel eines richtigen Ansatzes für ihre Erkenntnis beruht.

„Man hat erstens nicht bemerkt, daß sie aus einer zweifachen christozentrischen Sicht stammt. Man hat zweitens die Reichslehre im Grundsinn nicht recht in den Blick bekommen, sei es daß man ihren zugleich theologischen und juristischen Gehalt mißdeutet oder sie an den Rand der Betrachtung statt in den Mittelpunkt gerückt hat. Man hat drittens den unauflöslichen Zusammenhang zwischen dem eben erwähnten Herzstück der Reichslehre Luthers und seiner Regimentenlehre nicht gebührend berücksichtigt . . . Die Reichs- und Rechtslehre des Reformators weist in allen ihren Hauptzügen auf *eine* Mitte hin, auf das regnum Christi und die in ihm waltende lex spiritualis oder lex Christi" (S. 39).

Die Konsequenzen dieser Diskussion für die praktische Ethik sind beträchtlich, wie von beiden Partnern wohl empfunden wird. Heckel zieht vor allem die Linien zum Kirchenrecht aus, wenn er darauf abhebt, daß die

1) Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik, Luther-Jahrbuch 1957, S. 40–68.

rdnung der Kirche keine Sache des Weltregiments sei, sondern von der eistlichen Herrschaft Christi her bestimmt werden müsse. Demgegenüber hließt Althaus das empirische Kirchentum in das Weltreich ein[1]). Daraus ürde sich ergeben, daß die Ordnung der empirischen Kirche in Analogie nd nach denselben Grundsätzen wie die weltliche Herrschaft gestaltet wer- en dürfte, also eben im Sinne von Herrschaft, nicht von Dienst.

Es ist schwer, in dieser Diskussion, die von Sachkennern von hohen Gra- en geführt wird, ein abschließendes Wort zu sagen. Immerhin scheint so- iel deutlich zu sein, daß die Sicht Heckels wohlbegründet ist aus dem chrifttum Luthers und man in Zukunft sich an die von ihm gefundenen istinktionen von Reich und Regiment halten muß, wenn es nicht zu neuen erwirrungen kommen soll. Trotzdem glaube ich aus meiner Kenntnis Lu- hers heraus, daß sich bei ihm der Begriff des regnum in ganz verschiedenem inne findet. Man vergleiche etwa in De servo arbitrio zwei Stellen wie WA 8, 672 und 782. An der ersten der beiden Stellen redet Luther in Auslegung on Sirach 15 davon, daß der Mensch in duo regna distribui, uno quo fertur uo arbitrio et consilio, absque praeceptis et mandatis Dei, puta in rebus ese inferioribus. Hic regnat et est dominus, ut in manu consilii sui relictus; Non quod Deus illum sic deserat, ut non in omnibus cooperetur, Sed quo sum rerum illi liberum pro arbitrio concesserit, nec ullis legibus aut prae- criptis inhibuerit. Es folgt dann eine Polemik gegen die Einschränkung der reiheit durch die Autoritäten Moses und des Papstes. Anders liegen die inge im „anderen Reich", altero regno, in dem der Mensch arbitrio et con- ilio Dei fertur et ducitur. Luther definiert in diesem Zusammenhang nicht äher, was er unter diesem anderen Reich versteht, aber aus dem Zusammen- ang ist klar, daß es das Reich der superiora, der himmlischen Dinge, also er Seligkeit ist. – Völlig anders ist die Gegenüberstellung der beiden regna n WA 18, 782: (Christiani) sciunt (inquam) duo esse regna in mundo, mutuo ugnantissima, in altero Satanam regnare, qui ob id princeps mundi a hristo, et Deus huius saeculi a Paulo dicitur . . . in altero regnat Christus, uod assidue resistit et pugnat cum Satanae regno. . . . Im zweiten Falle aben wir den von Heckel herausgehobenen Dualismus der zwei Reiche im inne des Reiches Christi und des Reiches des Teufels. Wie paßt dazu aber ie erste Unterscheidung, bei der Luther für den Menschen eine Wahlfreiheit eklamiert, die er im Bereich der inferiora, also der seiner Vernunft zustän- igen Zone des innerweltlichen Verhaltens haben soll? Zwar ist auch dieser ereich nicht völlig gottverlassen, insofern dort Gott als der Schöpfer am erk ist, aber er erfährt seine Gestaltung *nicht* durch die praecepta et man- ata Dei, sondern durch menschliches arbitrium et consilium. Zu beachten

1) Luther-Jahrbuch 1957, S. 54.

ist, daß diese Autonomie des Menschen im Zusammenhang der Polemik gege klerikale und legalistische Bevormundung steht. Das ist ihr legitimer O und von daher muß wohl auch die Statuierung eines Reiches zur Linken ve standen werden. Es gibt also eine technische Sachvernunft, die nicht durc Glauben geregelt werden darf. Der andere Gegensatz meint allerdings d auch bei Wahrung der sachlich-technischen Vernunftautonomie notwendig personale Entscheidung des Menschen für Christus oder gegen ihn. In dies Weise scheint sich mir die Schwierigkeit des Nebeneinander von zwei völl verschiedenen Reichslehren bei Luther zu lösen. Sie können – gegen HECKE – nicht einfach auf ein Schema gebracht werden, es darf aber – gegen AL HAUS! – auch nicht der bei Luther tatsächlich beherrschende Dualismus vo Christus und Satan zugunsten der ausschließlichen Betonung des Unterschi des der inferiora und superiora bagatellisiert werden.

Zwei Desideria mögen am Ende dieser Darstellung noch vorgebracht we den: einmal hat sich gezeigt, daß der theologische Gegensatz von Gesetz un Evangelium ungeeignet erscheint zur Erfassung der ethischen Aufgabe d Christen, denn dabei wird nicht sichtbar, daß das Handeln des Christe durch die lex charitatis geleitet ist, nicht durch ein statutarisches Gesetz Es kann dann auch schwer zum Ausdruck gebracht werden, daß Glaul und Handeln in einer personalen Einheit geschehen und beides nicht schiz phren auseinanderfallen darf [1]). Zudem zeigt sich, daß nun eine gründlich Untersuchung dessen fällig ist, was Luther unter dem „rechten Brauch versteht; sein usus-Begriff taucht an den entscheidenden Aussagen z Sozialethik als leitend auf. Auch ist die wichtige Aufgabe, den Gedanken d Liebe als Leitmotiv lutherischer Ethik nachzuweisen und auszuziehen, durc die großartige Untersuchung HECKELS noch in keiner Weise gelöst.

Die juristische Diskussion über das Naturrecht ist ebenfalls weitergetri ben worden. Es seien hier nur erwähnt die Äußerungen von FECHNE ERIK WOLF und KL. RITTER. Die Erfahrung der Perversion des Rechts u der Rechtsordnungen [2]) hat zwangsläufig zur Frage nach der überpositive Rechtsnorm geführt. FECHNER erkennt, daß die Orientierung an eine Naturrecht, das auf eine auf absolute metaphysische Begründung ausg

1) Vgl. meinen Beitrag in ThLZ. 1956 Sp. 369 ff.: Luthers Lehre von den zw Reichen und ihre Bedeutung für die Weltanschauungssituation der Gegenwart.

2) Vgl. hierzu das Buch von FR. VON HIPPEL, Die Perversion von Rechtsor nungen, 1955, in dem H. typische Gestalten von Rechtspervertierung in Geschich und Gegenwart aufzeigt, um dann auch über die Möglichkeiten der Vorbeugung u Abwehr solcher Rechtserkrankung nachzudenken. Der Verfasser erkennt die Recht verkehrung als Dauerproblem menschlicher Existenz und sieht ihr Ende erst i Hereinbrechen des neuen Himmels und der neuen Erde.

richtete Seinstheorie zurückgeht, möglicherweise nur eine retardierende Erscheinung ist, begründet im Schockerlebnis der politischen Tyrannis. „Sie darf uns nicht verleiten, den Sieg vorschnell der Seinstheorie zuzusprechen" (Die Bedeutung der Gesellschaftswissenschaft für die Grundfrage des Rechts, S. 105). Neben dem in der Seinstheorie begründeten Naturrecht hat es immer auch das in einer Setzungstheorie begründete gegeben, Naturrecht als Ergebnis von Zufall und Willkür, Setzung aus Hunger und Machtstreben. F. selbst bekennt sich zu einer „Zuordnung von Sein und Sollen im Recht, d. h. das Sollen ist am Sein, rechtliches Sollen am sozialen Sein ausgerichtet" (S. 118). Darin besteht der Unterschied der Seinsschicht der unbelebten Natur und der ihr zugehörigen Gesetzmäßigkeit und der Gesetzmäßigkeit der sozialen Seinsschicht, daß in letzterer der Mensch eine gestaltende Funktion hat. F. sieht in der Soziologie nach dem Wegfall der mythischen Vorbilder in Götter- und Heldensagen und dem Schwinden der Verbindlichkeit der großen Offenbarungsreligionen ein Werkzeug, das geeignet erscheint, das Zusammenleben der Menschen zu regulieren. – Daß das Recht eine Nähe zur Existenz hat, betont F. in seinem Vortrag „Naturrecht und Existenzphilosophie". „Für die an sich rechtsfreien Räume echter Existenz hat Recht zunächst eine mittelbare Bedeutung im Sinne jener bitteren Notwendigkeit, Dasein als mögliche Existenz selbst erst zu ermöglichen" (S. 308). Die Bergung des Daseins als mögliche Existenz, die vorausspringende Fürsorge als Verpflichtung gegenüber dem Du und die Befahrung von Grenzsituationen sind Tangenten zwischen Existenz und Recht. Die Auflösung des angeblichen Widerspruchs zwischen Existenzphilosophie und Recht im Sinne des Naturrechts bedarf einer Revision unserer überlieferten Naturrechtsvorstellungen. Die Existenzphilosophie lehrt uns, daß Menschsein wesentlich Sich-entscheiden ist, nicht einfach die Übernahme bestimmter Normen vorgegebener Art. Damit wird die einfache Übernahme des klassischen Naturrechts unmöglich, wenn es als fester, sicherer Besitz vorgegebener Normen aufgefaßt wird. Aber dennoch bedeutet es keinen völligen Verzicht auf das im Naturrecht Gemeinte, denn auch die rechtliche Entscheidung ist im Sinne der Existenzphilosophie nicht einfach Willkür. Indem in jeder Entscheidung Neues, Seiendes entborgen wird, entsteht mit jeder zu treffenden Entscheidung ein Stück Naturrecht, werdendes Naturrecht. Damit ist das Willensmoment in bezug auf das Naturrecht wieder in sein Recht eingesetzt.

„Wir bejahen weder ein Naturrecht mit gegebenem Inhalt, wie die klassische Naturrechtslehre es behauptet, noch ein Naturrecht mit wechselndem Inhalt, wie es auch heute bisweilen behauptet wird. Ich sehe vielmehr ein Naturrecht mit werdendem Inhalt, ein Naturrecht, an dem der Mensch unterscheidenden und entscheidenden Anteil hat" (S. 325).

Von den hier sichtbar werdenden Voraussetzungen aus entwirft F. aus seine großangelegte Rechtsphilosophie[1]). Der Verfasser kommt im Gefol Max Schelers zu einer wohl ausgewogenen Theorie, in der die Real- und Idea faktoren gleichsam ihre Berücksichtigung finden. Eine Rechtsbegründu allein aus den biologischen, politischen oder soziologischen Realfaktoren i genau so einseitig, wie diejenigen aus den reinen Idealfaktoren der Vernun der Werte oder der Religion. Hier müssen auch die Theologen hinhöre wenn ihnen gesagt wird, daß

„eine Rechtsauffassung, die sich in vorschnellen theologischen Kurzschlüssen a Offenbarung beruft, gerade denjenigen nichts zu geben vermag, die, vom überl ferten religiösen Grunde losgelöst, am dringendsten nach Antwort suchen" (S. 8

Als Warnung vor einer falschen securitas des Besserwissens und Habe der Wahrheit, wo wir zu dieser doch immer unterwegs sein sollten, darf die Aussage des Juristen gewiß nicht überhört werden. F. sieht im Naturrecht problem das Problem einer Rechtsontologie, denn schließlich geht es bei Naturrecht ja um die ontologische Begründung des Rechts überhaupt. B der Rechtsfindung sind die objektiven Mächte mit in Rechnung zu stelle und es nimmt die Frage nach dem Wesen des Rechts die Gestalt der Fra nach dem Ort des Rechts in der Seinsordnung an. Hier kommt F. zu d Definition: Recht ist Teilordnung einer Teilordnung (S. 197).

„Der Ordnungscharakter des Rechts wird begriffen als ein Stück vom Baugese des Seins, gestaltet im Rahmen eines ‚Leitplanes', der in der verwirrenden Vi falt der Gestaltungen und der ‚morphologischen Prinzipien' immer wieder dur scheint" (S. 198).

Von da aus löst sich die Alternative des Vorrangs der Real- oder der Idea faktoren als nichtig auf, denn weder formt das Recht die sozialen Verhäl nisse, noch die formalen Verhältnisse das Recht, sondern „beide sind Au druck einer tiefer angelegten Struktur und Gestalthaftigkeit des sozial Seins" (S. 202). „In diesem objektiven Zusammenhang besteht der Kern d auf unabänderliche Sachgesetzlichkeit und auf objektive Grundsätze g richteten Naturrechtslehre" (S. 208). Somit eignet ihm der Charakter d Aufgabe und des Entwurfs, wobei Fechner „mit einer letzten Unenthü barkeit der Wahrheit" (S. 212) rechnet, die nur „am Ende der Zeiten" si aufhellen könnte; doch kann der Jurist damit nicht rechnen, es bleibt fr

1) Der philosophische Grundansatz Fechners wird auch deutlich aus sein kleinen Witiko-Studie „Recht und Politik in Adalbert Stifters Witiko" (195 wenn es auch eine unverbrüchliche Seins- und Rechtsordnung gibt, so will die doch in jeder neuen geschichtlichen Lage neu gefunden sein. Es geht im Witiko u die Sichtbarmachung des Ganzen, des „tiefen Zusammenhangs von Mensch, W und All, um das groß erschaute, tief aufwühlende und tief beruhigende Gesan bild, in dessen Mitte der Mensch steht" (S. 77).

ch auch für den Juristen von dorther das Wissen um die Spannung und Unicherheit, um Aufbau und Abbau in Gut und Böse, kurz um die Vorläufigeit allen Rechts. Trotz aller Modifikationen kommt Fechner zu einer Bejhung des Naturrechtsgedankens, weil er „das große Wagnis des Abendndes darstellt, das die Menschheit mit diesem fruchtbaren Gedanken ebenbeschenkt hat wie mit seinen großen naturwissenschaftlichen Entdeckunen, denen sich das Naturrecht an die Seite stellt" (S. 221). Im Gegensatz E. Brunner, der auf Grund der geschichtlichen Vieldeutigkeit des Naturchtsbegriffs das Wort ablehnt, aber im Grunde die Sache beibehält, beennt sich F. zur Sache und zum Wort „um einer echten „Kontinuität" illen. . . . Diese Kontinuität ist uns teuer, weil sie ein Stück alten unvergänglichen Abendlandes ist" (S. 221).

Auffallend ist die Parallelität der Gedankenführung mit dem Buch des reiburger Juristen Erik Wolf über „Das Problem der Naturrechtslehre". s zeichnet sich vor allem durch eine sehr gründliche Analyse der verschieenen Natur- und Rechtsbegriffe aus, die in der Geschichte mit dem Naturchtsbegriff verbunden waren. Was Naturrecht heißt, hängt ja entscheiend vom jeweilig zugrunde liegenden Natur- und Rechtsbegriff ab. So kann nter Natur die Wesenseigenart, die Ursprünglichkeit, die Kausalität, Ideatät, Schöpfung, Vitalität verstanden werden, unter Recht objektives Recht, echtsüberzeugung, subjektives Recht, Rechtsgefühl, Gerechtigkeit, Nützchkeit, Geschichtlichkeit oder Gesellschaftlichkeit. Diese Vielfalt ist nicht ur widerspruchsvolle Wirrnis, sondern Entfaltung des dialektischen Grundinnes der Naturrechtslehre. Somit ergibt sich neben der Mehrdeutigkeit des Begriffs eine Eindeutigkeit der Funktion, nämlich seine Intention als legitimierender Grund und als normierendes Richtmaß allen positiven Rechts. V. versucht eine vierfache Begründung: eine ontologische als Prüfung von echtssätzen am Maß wirklicher institutioneller Grundstrukturen; eine thische als Grundordnung von Weisungen oder unveränderlichen Grundätzen; eine logische als Denkmodell für die Grundbegriffe des Rechts; und ine metaphysische als transzendierende Rechtfertigung von Recht überaupt. – Wer diese Schrift W.s liest und sich an seine andere über „Rechtsedanke und biblische Weisung" (1948) erinnert, ist insofern erstaunt, als nan einst den Eindruck gewinnen konnte, als könnte der letzte Sinn des Naturrechtsgedankens nur im Zusammenhang mit der biblischen Weisung rfahren werden[1]). Noch bleibt zwar Natur als „Schöpfung" unter anderen

1) Rechtsgedanke und biblische Weisung, S. 61: Es muß stets festgehalten werden, daß die Weisung auch das Naturrecht begrenzt und die Richtung zeigt, in der es, von Gott her, verstanden sein will. Daraus folgt der (wenn man will: ärgerliche, aber unumgängliche) Satz, daß zwar wohl auch der „natürliche Mensch" den Gedanken absoluter Gerechtigkeit zu denken vermag, ihm aber niemals den eindeuti-

Möglichkeiten bestehen (so S. 31 ff.), doch wird die positive Aufgabe d
Naturrechtslehre nun ganz im Sinne Heideggerscher Ontologie als ein
„wächterliche" (S. 109) bezeichnet, wobei die damit verbundene Aufdeckun
von Seinsbeständen in keiner Weise an die Prämisse des Glaubens gebunde
erscheint. Diese Möglichkeit wird zwar als Regulativ noch zugelassen, ha
aber für den Gesamtbestand des Rechts keine konstitutive Bedeutun
Hatte 1948 der christliche Glaube die Hilfsfunktion, über den Schock d
Katastrophe hinwegzuhelfen, und ist nun 1956 die Sicherheit und das Sein
vertrauen so groß geworden, daß von ihm abgesehen werden kann? Offe
bar liegen die Dinge hier ähnlich wie beim Verfassungskompromiß in Sach
der Menschenrechte: die zu den Grundrechten gehörenden Menschenrecht
sind selbst insofern Gegenstände eines Kompromisses geworden, weil sie d
verschiedenen Verstehensmöglichkeiten der gerechten Ordnung von Ind
viduum und Staat offen lassen. So kann der Begriff der Menschenwürde auc
verschieden gefaßt werden: einmal als Ausdruck der Wahrheit, daß de
Mensch vor Gott eine ewige Seele hat, dann aber auch als Ausdruck eine
menschlichen Autonomie ohne Gott[1]).

Kl. Ritter geht in seiner Dissertation „Zwischen Naturrecht und Recht
positivismus" der Frage nach, ob die Behauptung der gegenwärtigen R
naissance des Naturrechts zutreffend ist, wie diese Begründung aussieht un
inwieweit diese Versuche (Rommen, Brunner, Coing als Beispiele) grundsät
lichen Einwendungen, insbesondere erkenntnistheoretischer Art standz
halten vermögen. Die Kritik der katholischen Naturrechtslehre ergibt, da
„für die Umwandlung der allgemeinsten Norm in eine konkret anwendba
Norm jedes eindeutige Prinzip fehlt. Damit erweist sich aber die Vorstellun
des positiven Rechts als einer „gesetzlichen Interpretation" des Naturrech
streng genommen als Fiktion" (S. 30). Auch bei Brunner fehlt ähnlich w
beim katholischen Naturrecht ein eindeutiges Prinzip des Übergangs vo
absolut zu relativ. R. möchte, hier ähnliche Gedanken verfolgend wie Fec
ner, zwischen einem Absolutismus und einem Nihilismus des Denkens hi
durch einen neuen Weg finden, bei dem ihm die neuen erkenntnistheoret
schen Erwägungen der Physik (C. F. von Weizsäcker) als Modell diene
unsere Erkenntnis hat einen schwebenden Charakter, d. h. sie steht zwische
absolutem Zweifel einerseits und absoluter Gewißheit. Daraus ergibt sic

gen, absolut verpflichtenden Inhalt geben kann, den die biblische Weisung uns da
bietet.

1) „Es handelt sich also um eine Kompromißformel, in die der Christ sein
Glaubenswert hineinlegen kann, ohne daß es dem Andersdenkenden verwehrt is
sich nicht zur christlichen Wahrheit zu bekennen" (H. Mosler, Menschenrech
und Verfassungskompromiß. Die Menschenrechte in christlicher Sicht, 195
S. 71).

aß „Glauben eine existentielle Tatsache und ein konstitutives Element ler Erkenntnis ist" (S. 80). Glauben ist Zutrauen zur Evidenz des Konreten und findet in der Offenbarung die Verwirklichung des Grundes gehichtlicher Existenz. Es soll dabei nicht um eine Theologisierung des echtsbegriffs gehen, sondern um die Eröffnung eines Seinsverständnisses, as hinsichtlich der ihm eigenen Perspektiven mit den irrtümlich konkurerenden Teilperspektiven sog. „Wissenschaftlichkeit" und „religiöser Gläugkeit" gleichviel oder gleichwenig zu tun hat und das aus der unfruchtaren Polemik zwischen Naturrechtslehre und Rechtspositivismus herausihren kann (S. 86). – Dieser interessante Versuch trägt freilich in sich eine terne Schwierigkeit, nämlich daß der Begriff des Glaubens, der hier zurunde gelegt wird, nicht ganz klar ist: ist es eine allgemeine, von jedermann i vollziehende Haltung, die die Mitte hält zwischen absoluter Gewißheit id absolutem Zweifel, oder ist hier Glaube streng im christlichen Sinne veranden als bezogen auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus? Im erstein Falle könnten sich die Juristen mit den Ergebnissen R.'s einverstanden klären, im zweiten nicht, weil sie eine Wissenschaft treiben, die durch die erkmale der Allgemeingeltung und der Nachprüfbarkeit gekennzeichnet t. Rationale Evidenz und Evidenz des Glaubens lassen sich nicht einfach if einen Nenner bringen.

3. Zum Problem der Ordnungen und der Theologie des Rechts

LERT, BONHOEFFER, s. o. – Recht und Institution. Hsg. von H. DOMBOIS. Eine Fortsetzung des Göttinger Gesprächs von 1949 über die christliche Begründung des Rechts (Glaube und Forschung 9). Witten 1956. Luther-Verlag. 72 S. – Dazu E. FAHLBUSCH, Art. Institution in Evang. Kirchenlexikon, II, Sp. 343–345.

ur Rechtstheologie: W. SCHÖNFELD: Über die Gerechtigkeit. Ein Triptychon. Göttingen 1952. Vandenhoeck & Ruprecht. 132 S. – H.-H. SCHREY: Die Bedeutung der biblischen Botschaft für die Welt des Rechts (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 202). Tübingen 1952. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). – DERS.: Gerechtigkeit in biblischer Sicht. Eine ökumenische Studie zur Rechtstheologie (zusammen mit H. H. WALZ). Zürich/Frankfurt a. M. 1952. Gotthelf Verlag. 164 S. – H. SIMON: Der Rechtsgedanke in der gegenwärtigen deutschen evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung des Problems materialer Rechtssätze. Diss. Bonn 1952. 176 S. – R. BRING: Der Glaube und das Recht bei Luther. Gedenkschrift für W. Elert, 1955. S. 140–162. – E. SCHLINK: Gerechtigkeit und Gnade. Kerygma und Dogma 2, 1956, S. 256–288. – W. WIESNER: Zur Grundlegung des Rechts. Libertas Christiana. Festschrift für F. Delekat, (Beitr. z. ev. Theol. Bd. 26) München 1957. Chr. Kaiser Verlag. S. 202–218. – W.-D. MARSCH: Christologische Begründung des Rechts? Ev. Theol. 17, 1957, S. 145 bis 170.

Der Begriff der Ordnungen spielt in der neulutherischen Theologie ei tragende Rolle[1]). Es wird darin deutlich, daß es „die Ethik nicht allein m dem Handeln der *Personen* in den Ordnungen, sondern auch mit den *I stitutionen* zu tun hat“[2]). Elert spricht davon, daß die Ordnungen vom D kalog vorausgesetzt sind. „Wir sind ihnen ‚von Natur‘, durch unsere Kre türlichkeit eingefügt“. Ordnung ist einmal Tatbestand und Seinsgefüge, s dann Sollgefüge. E. hebt darauf ab, daß diese zwischenmenschlichen Relati nen nicht erst legislatorisch angeordnet sind, sondern dem Gebot und Ve bot Gottes voraus schon „kreatorisches und gubernatorisches Seinsgefüge (S. 113) sind. Dabei bleibt bei E. die Frage offen, wie wir zur Erkenntn dieser Ordnungen eigentlich kommen. Sind sie aus dem Gebot und Verb Gottes zu erschließen, also in einem Akt der Schlußfolgerung vom Legisl torischen auf das Kreatorische und Gubernatorische? Oder ist ihre Erkenn nis Glaubenserkenntnis? Althaus würde diese Frage im ersten Sinne b antworten, W. Künneth im zweiten. K. zieht es vor, den Begriff der E haltungsordnung zu gebrauchen, weil darin deutlicher sichtbar wird, daß theologisch nicht um eine immanente Daseinsbegründung gehen kann, so dern daß „erst aus der biblischen Botschaft sich das Verständnis der Or nungen als ‚Erhaltungsordnungen‘ Gottes ergibt, in denen sich der eigen liche und wesenhafte Sinn des Ordnungsgefüges überhaupt enthüllt“[3]). ist ein Verkündigungsurteil, das der Mensch von sich aus nicht besitzen kan sondern das ihm erst gesagt werden muß, um eine Anordnung Gottes, dur die der Mensch nicht nur an die Erhaltungsordnung selbst, sondern durch s und über sie hinaus an den Herrn und Erhalter der Welt, dessen Wille in d Ordnungen transparent wird, gewiesen wird. Die Erhaltungsordnung i trinitarisch bestimmt, d. h. sie nimmt teil an dem Drama der Welt und d Menschen mit Gott, als gute Schöpfung Gottes, die zugleich als Aktion Go tes zur Rettung der Welt auf die Heilserfüllung hin „Notverordnung“ Gott gegen die Sünde ist. Demnach ist sie wesenhaft eschatologisch. Sie wird z gleich als Gesetz Gottes erfahren, trägt also nicht nur Seinscharakter, so dern auch Sollcharakter. Dieser Gesetzescharakter eignet den Ordnung

1) Vgl. K. E. Olimart, Der Begriff der Schöpfungsordnung in der evangelisch Theologie der Gegenwart. 1933. – W. Künneth, Die biblische Offenbarung u die Ordnungen Gottes. Die Nation vor Gott, 1933, 1 ff. – W. Wiesner, Die Le von der Schöpfungsordnung, 1934. – P. Althaus, Theologie der Ordnungen, 2. Au 1935. – E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, 1932. – W. Elert, Das chri liche Ethos, 1949, § 12: Ordnungen, Verband, Stand (Lit.). – Zusammenfassen Darstellung: R. Hauser, Autorität und Macht, 1949. – P. Althaus, Grundriß d Ethik, 2. Aufl. 1953, S. 110 ff.: Das Leben in den Ordnungen.

2) So P. Althaus, Grundriß der Ethik, 1953, S. 111.

3) Politik zwischen Dämon und Gott, S. 137.

ıch nicht kraft natürlicher, allgemein einsichtiger Seinsgegebenheit, son-
ern hängt an der biblischen Offenbarungsbotschaft. Ihre Dialektik besteht
ırin, daß sie nirgends als Idealgestalten in der Welt vorfindlich sind, son-
ern daß sie zugleich die Stätte dämonischer Entstellung sind. Beides liegt
einander und ist Ausdruck unseres Seins hier und jetzt.

D. Bonhoeffer zieht es vor, anstatt des Begriffs der Ordnungen den der *Mandate* zu verwenden[1]).

„Unter ‚Mandat' verstehen wir den konkreten in der Christusoffenbarung be-
ründeten und durch die Schrift bezeugten göttlichen Auftrag, die Ermächtigung
ıd Legitimierung zur Ausrichtung eines bestimmten göttlichen Gebotes, die Ver-
ihung göttlicher Autorität an eine irdische Instanz. Unter Mandat ist zugleich die
ıanspruchnahme eines bestimmten irdischen Bereiches durch das göttliche Ge-
ot zu verstehen" (S. 222).

B. zieht den Begriff des Mandates dem der Ordnung vor, weil letzterem die Gefahr innewohnt, den Blick stärker auf das Zuständliche der Ordnung s auf die Ordnung allein begründende göttliche Ermächtigung, Legitimie-
ıng, Autorisierung zu richten, woraus dann allzu leicht die göttliche Sank-
onierung aller überhaupt existierenden Ordnungen und damit ein roman-
scher Konservativismus folgt, der mit der christlichen Lehre von den vier öttlichen Mandaten nichts mehr zu tun hat"[2]). B. macht vier Mandate amhaft: Arbeit, Ehe, Obrigkeit und Kirche. Offenbar nimmt er hier die ıtherische Lehre von den drei Hierarchien auf und erweitert sie um eine, ie Arbeit[3]). Dies geschieht wohl, um der veränderten Weltlage im industriel-
ın Zeitalter gerecht zu werden, wobei natürlich die Frage entsteht, ob die rbeit nicht im lutherischen Sinne schon in der „oeconomia" inbegriffen äre und die Einschränkung dieser auf die Ehe nicht eine Verengung ist[4]).
ine weitere Quelle für den Mandatsbegriff B.s scheint mir bei Vilmar vor-
uliegen. Dieser spricht zwar nur bei der Begründung des geistlichen Amtes om göttlichen Mandat, nicht wie B. bei den Ordnungen überhaupt, z. B. ie Lehre vom geistlichen Amt, 1870, S. 72: Der Dienst am Wort (das geist-
iche Amt) hat einesteils ein Mandat Gottes, andernteils große göttliche Ver-
eißungen. „Es gehört zum Organismus der Kirche nicht bloß das Vorhanden-

1) Ethik, S. 70–75; 222–226.

2) Damit ist genau die Gefahr ausgesprochen, der der neulutherische Ordnungs-
egriff (Volk, Staat!) weithin erlegen ist.

3) Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528 (WA 26, 504, 30): Die heiligen
rden und rechte stiffte von Gott eingesetzt sind diese drey: Das priester ampt,
er ehestand, Die weltliche öberkeit. – Vgl. dazu J. Heckel, Lex charitatis,
. 109 u. a.

4) Daß sich Bonhoeffer über die Einordnung der verschiedenen Lebens-
ereiche in die vier Mandate Gedanken gemacht hat, geht aus seinen Gefangen-
haftsbriefen hervor, s. Widerstand und Ergebung, S. 135 f.

sein einer Potestät (Sündenvergebung und Behaltung d. h. Regierung): e gehören zu der Fortpflanzung des Seligkeitsgutes auch *Mandate,* welche diese Potestäten entsprechen, oder ‚Aemter', wie wir dies jetzt auszudrücke pflegen: Eph 4, 11"[1]). Wie ist diese Erweiterung des Vilmarschen Mandat begriffs vom geistlichen Amt auf alle Ämter oder Ordnungen bei B. möglic geworden? Die Antwort muß in der christozentrischen Begründung der Man date gesucht werden: weil die Welt in Beziehung zu Christus steht, ob sie e weiß oder nicht, und diese Beziehung in bestimmten Mandaten Gottes kon kret wird, kann nicht nur der spezielle Auftrag der kirchlichen Verkündi gung, sondern jeder Dienst als Mandat Gottes betrachtet werden[2]).

Schließlich ist noch von der jüngsten Phase der Besinnung über das Ord nungsproblem zu berichten, der Fortsetzung des *Göttinger Rechtsgesprächs* vo 1949[3]). In der Sitzung der Kommission der EKD über die Frage „Kirch und Recht" vom Januar 1955 stand vor allem das Institutionen-Problem in Mittelpunkt. Dieser Begriff war im Zug der Besinnung über die Familien rechtsreform in den Vordergrund getreten und soll nunmehr den stark be lasteten Ordnungs-Begriff ablösen[4]). Man wollte mit diesem Begriff das, wa in der Überlieferung auseinandergebrochen war, wieder zusammenbringen

1) Dogmatik, hsg. von Piderit, 1874, II, S. 192; ebenso auch Collegium bibl cum II, S. 298. – Vgl. auch B. Schlunk, Amt und Gemeinde im theologischen Den ken Vilmars, 1947.

2) Freilich bleiben dann an Bonhoeffer immer noch die Fragen offen, d K. Barth, Kirchl. Dogmatik III/4, S. 22 f. an B. stellt: Woher und warum nu gerade jene vier (oder fünf) Mandate und keine anderen? Genügt hier der Hinwe darauf, daß gerade diese Über- und Unterordnungsverhältnisse in der Bibel einer gewissen Regelmäßigkeit wiederkehren und daß gerade sie sich in mehr od weniger einsichtiger Weise zu Christus als dem Herrn der Welt in Beziehung setze lassen?

3) Vgl. den Bericht des Verfassers „Die Wiedergeburt des Naturrechts" ThR. 19, 1951, S. 154 ff.

4) Zur Bedeutung des Institutionenproblems vgl. F. K. Schumann, Aufgabe deutscher Forschung, Bd. I, 2. Aufl. 1955, S. 35: Die Seinsfragen nach Ehe un Familie gehen den Fragen nach dem ethischen Verhalten voraus. Es ist die Fra nach einer methodisch von den ethischen Fragestellungen zunächst unabhängige christlichen Sozialwissenschaft, nach einem christlich bestimmten Verständnis d Phänomene und Institutionen des Gemeinschaftslebens. Von Einzelfragen erhe sich besonders die einer theologischen Lehre vom Ursprung und Wesen des Recht . . . Fast noch dringlicher stellt sich die Aufgabe einer Lehre von den „Instituti nen". – Es handelt sich dabei um Sein und Struktur der Gemeinschaftsgebilde w Ehe, Familie, der ursprünglichen und abgeleiteten politischen Gestalten, der en sprechenden Einheiten im Bereich der Arbeit und Wirtschaft. Es bedarf der Pr fung, ob für das Verständnis ihrer Struktur der Institutionsbegriff über das bi her Erreichte hinauszuführen vermag.

ämlich das statische und das aktuale Moment im Ordnungs-Begriff. Die nstitutionen werden verstanden als Stiftungen Gottes. Mit Künneth wird eren Erkenntnisgrundlage in der Offenbarung Gottes im Alten und Neuen 'estament betont. Sie stellen Tatbestände dar, die sowohl ontologisch wie heologisch zu verstehen seien, ontologisch, indem das Wort Gottes ihr onto-gischer Wirklichkeitsgrund ist, theologisch, insofern der Herrenwille Got-es sich in ihnen kund tut. Den Institutionen ist eigen, daß sie typische Be-iehungsformen sind, die „weitgehend gestaltungsfähig, aber im Grundriß orgegeben"[1]) sind. Zu ihrer Verwirklichung bedarf es eines Aktes der An-ahme und der Hingabe an sie. Das darf aber nicht existentialistisch ver-tanden werden, als entstünden die Institutionen erst durch Annahme und Hingabe, denn sie sind in ihrem Grundriß unverfügbar, können zwar be-chrieben und ausgestaltet, aber nicht endgültig definiert werden. Welches ind nun konkret solche Institutionen? Darauf gibt die Kommission in ihren chlußthesen nur die Auskunft, daß die „Institutionen sich auf diejenigen rundverhältnisse menschlichen Daseins beziehen, die den höchsten Grad er Existentialität besitzen". Es wird allerdings auf eine genauere Ausfüh-ung verzichtet, welche Lebensbezüge nun darunter fallen, etwa auch das olk oder die Rasse. Wenn von Stiftung Gottes die Rede war, dann ist das icht im Sinne eines vorzeitlichen Schöpfungsaktes zu verstehen, der heils-eschichtlich in der Zeitreihe einzuordnen wäre, sondern dann soll damit die „Einheit von Zustand und Vorgang" umgriffen sein, wobei die Verantwor-ung des Menschen bestehen bleibt. Folgende Fragestellungen blieben offen: ie Befragung der Hl. Schrift nach Aussagen über die Stiftung von Institu-ionen; das Verhältnis des Gestaltwandels der Institutionen zum heils-eschichtlichen Stiftungsvorgang; das Verhältnis der Institutionen zu ein-nder; die Beziehung von Institutionen und Gesetz; der rechte Gebrauch der nstitutionen, die Möglichkeit des Austritts aus den Institutionen. – Auch ür diesen Institutionenbegriff ist es möglich, außer seinen juristischen Vä-ern (Hauriou, Renard), in der Gegenwart Ahnen in der Vergangenheit nach-uweisen. E. Fahlbusch verweist in seinem Artikel „Institution" im Evang. Kirchenlexikon (II, Sp. 343-345) auf Fr. J. Stahl und seine Staatslehre: ür ihn ist der Staat nicht nur das schlechthinnige Objektive, sondern trotz ller göttlichen Unverfügbarkeit die Institution, die der Mitarbeit der Bür-er, des Gehorsams und der Verantwortung bedarf. Stahl kommt zu einer ehr oder weniger abschließenden Definition der Institution Staat, und ahlbusch fragt mit Recht, ob nicht auch die gegenwärtige Diskussion da-u kommen müsse, zumal ja – etwa in der Eherechtsfrage – von der Kirche ositive Rechtsweisung erwartet wird und auf den Juristen der Hinweis auf

1) Recht und Institution, 1956. S. 72.

die Offenheit und „Unverfügbarkeit" des Institutionellen enttäuschend wirkt. Das Gespräch ist ja zweckgebunden und soll positive Ergebnisse zeitigen, daher könnte es leicht die von F. angedeutete Wendung nehmen, nämlich einen grundrißartigen Mythus weltlicher Ordnungen und Institutionen zu entwerfen, der ideologisch mit „Seinsfaktoren" ausgefüllt ist, aber nicht mehr der „Wirklichkeit" (Bonhoeffer) entspricht und das Geheimnis Gottes irrelevant sein läßt.

„Es könnte sich ergeben, daß die sog. Institutionen trotz ihrer möglichen Gestaltungsfähigkeit erstarrten, wenn sie auch in der Geschichte mehr oder weniger bewährt erwiesene und als solche gerechtfertigt erscheinende Formen menschlichen Zusammenlebens sind, die auch in ihrem sog. Grundriß offenzuhalten sind für die Freiheit Gottes, die dem Menschen geschenkt ist und als eine Freiheit der Improvisation konkret wird."

Diese Einwände sollten nicht überhört werden, denn es könnte sein, daß man im Begriff ist, eine Art „Sozialmythologie" zu entwerfen, die – der Name Stahl sollte hier warnen! – auf nichts anderes hinausläuft als auf die theologische Legitimierung eines Sozialkonservativismus. Man kann das Rechtsproblem, das hat Fechner richtig und auch für die Theologie unüberhörbar nachgewiesen, nicht allein aus dem „Idealfaktor" des Glaubens lösen, sondern muß die Realfaktoren der geschichtlichen Situation mit einbeziehen. Man mache sich die Folgen der Thesen über Institutionen einmal an dem praktischen Beispiel der Gleichberechtigung von Mann und Frau klar. Wird hierbei allein auf den Stiftungscharakter der Institution Ehe rekurriert, dann wird man immer darauf hinauskommen, daß die Frau in einem Verhältnis der Unterordnung unter dem Mann steht im Sinne der auch für die Bibel leitenden patriarchalischen Gestalt der Ehe. Wie verträgt sich das aber mit der Feststellung, daß heute „aus einem patriarchalischen Verhältnis ein egalitäre Ordnung geworden" sei?[1]) Man könnte diesen Einwand auffangen, indem man sagt, daß es „im Fluß der Relationen darum gehen müsse, in der zwischenmenschlichen Beziehungen darauf hinzuweisen, daß Gottes Aktion in diesem einen Menschen (Jesus) die Grundlage des Seins für die neue Menschheit bildet"[2]). Dann stehen wir wieder vor dem ungelösten Problem des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium: sollen die Institutionen aus der „Freiheit eines Christenmenschen" heraus gestaltet werden, dann können sie aber kaum abgelöst vom Glauben für alle Welt verbindlich sein, denn dann würde der Herr Omnes aus dieser Freiheit Anarchie und einen Schanddeckel der Bosheit machen – oder soll mit der Herzenshärtigkeit der Men

1) E. Hahn, Partnerschaft. Ein Beitrag zum Problem der Gleichberechtigung von Mann und Frau, 1953, S. 17.

2) So W.-D. Marsch, Christologische Begründung des Rechts? Ev. Theol. 17, 1957, S. 169.

chen gerechnet werden, die für diese Freiheit nicht reif sind und mit dem Gesetz in Zucht gehalten werden müssen? Die Verlegenheiten, die aus diesen Fragen entstehen, sind deutlich spürbar geworden bei den Äußerungen der Eherechtskommission der EKD zur Reform des Familien- und Eherechts[1]). Die biblische Argumentation zugunsten des Gleichheitsgrundsatzes konnte nur auf der Basis der in Christus geschenkten Gleichheit geführt werden. War man dann aber nicht einer Vermischung der beiden Reiche ausgeliefert und wurde nicht aus Evangelium Gesetz? Ich habe den Eindruck, es wäre sehr viel richtiger und ehrlicher, hier in aller Nüchternheit zuzugeben, daß der Realfaktor der soziologischen Wandlung das Ausschlaggebende war und man darauf in der Gestaltung des Rechts Rücksicht nehmen muß, ohne sich auf allzu vage und in theologische Untiefen führende Spekulationen über die „Christusgestalt" der Welt einzulassen[2]). – Hinzu kommen zwei weitere Überlegungen. Einmal bleibt bei all diesen Erwägungen bisher das hermeneutische Problem völlig außer Sicht. Wenn man schon auf die in der Bibel vorliegenden Aussagen über „Stiftungen" Gottes eingeht, dann sollte man sich völlig klargemacht haben, daß man sich einem unkritischen Biblizismus anheimgibt, wenn man diese Aussagen unbesehen und ohne Rücksicht auf ihre geschichtliche Bedingtheit als Norm für die Gegenwart übernimmt. Die eigentliche Aktualität dieser Aussagen kann nur heraustreten, wenn über deren Verbindlichkeit hermeneutisch Klarheit geschaffen ist, d. h. wenn klar ist, was geschichtliche Schranke und was existentieller Anspruch ist. Auch die Formel von der Christusherrschaft über die Welt kann zu einer neuen Mythologie führen, wenn der Begriff der Herrschaft im weltlich-irdischen Sinne verstanden wird und nicht im Sinne des Dienstes von Menschen an Menschen (vgl. Matth 20, 25–28; Phil 2, 5 ff.). Nach der jeweiligen Stellung zur Frage der Entmythologisierung des NT wird auch die Stellung zur Christusgestalt der Welt als „Fundament für eine Ethik institutioneller Ordnungen" verschieden ausfallen.

Eine zweite Frage, die vor allem der Jurist stellen wird, ist die, ob denn das ganze Phänomen des Rechts, bzw. alle Momente an ihm durch den Begriff der Institutionen erfaßt werden könne. Soweit ich sehe, gibt es eine Fülle von Recht, das nicht institutionell gebunden ist, etwa die in der „Gesellschaft" vorherrschenden Formen des Vertrags-, Handels-, Obligationenrechts. Wenn das Kriterium durchgehalten wird, daß Institutionen nur solche Größen sind, welche „einen höchsten Grad von Existentialität" besitzen, dann müßte diese Aussage dahin präzisiert werden, daß eben nur Lebens-

1) Vgl. die Sammelbände Weltliche und kirchliche Eheschließung (Glaube und Forschung, Bd. VI, 1953); Familienrechtsreform (Glaube und Forschung, Bd. VIII, 1955).

2) So Marsch a. a. O., S. 169.

formen der „Gemeinschaft" wie Ehe, Obrigkeit, Eigentum als Institutio
nen zu betrachten sind, dagegen die lockeren, zwischenmenschlichen Be
ziehungen, die weithin dem Willkürwillen der Menschen entstammen, rasch
geschlossen, aber auch leicht wieder gelöst werden können, wie sie für di
moderne industrielle Arbeitswelt ja typisch sind, keine solche existentiell
Dichte haben, daß man sie als Institution bezeichnen kann. Fallen dies
aber außerhalb der hier angestellten Besinnung, dann betrifft das einen gro
ßen, wenn nicht den größten Teil der in der heutigen Menschheit herrschen
den sozialen Bezüge! Wieder taucht die Gefahr auf, daß wir romantisch
werden und das ganze Unternehmen ein theologisches Glasperlenspiel wird
aber nicht das entscheidende Wort zur Lage, das die Welt von uns erwartet
Es ist kaum nötig, festzustellen, daß diese Einwände nicht bösem Wille
entstammen, Kritik nur um der Kritik willen zu üben, sondern von einem
leidenschaftlich beteiligten Gesprächspartner kommen, der aber sich ver
pflichtet fühlt, auf Gefahren aufmerksam zu machen, die dem weiteren Fort
gang des Gesprächs drohen können.

Es liegen verschiedene Ansätze zum Aufbau einer Rechtstheologie vor, di
in den Berichtsjahren entstanden sind, so die schöne Studie über die vier
fache Gestalt der Gerechtigkeit von W. Schönfeld, die juristische Disser
tation von H. Simon über den Rechtsgedanken in der gegenwärtigen evan
gelischen Theologie und die Studien des Verfassers dieser Besprechung übe
die Bedeutung der biblischen Botschaft für die Welt des Rechts und über di
Gerechtigkeit in biblischer Sicht. Schönfeld will einerseits die bisher in de
Rechtswissenschaft grundlegende Dreidimensionalität des Rechts als aus
teilende, austauschende und strafende Gerechtigkeit bestimmten Sozia
gefügen zuordnen, so die austeilende der „Gemeinschaft" (im Sinne von Tön
nies), die austauschende der „Gesellschaft", die strafende dem Staate, un
anderseits diese drei Dimensionen durch eine vierte ergänzen, die Sch. d
heilende nennt. In der Kirche, die in der Welt ist, aber nicht von der Wel
herrscht die heilende Gerechtigkeit, die mit der Gnade identisch ist und al
anderen Formen der Gerechtigkeit durchkreuzt. Zum ersten Male nimmt hie
ein Jurist, dessen Schulung an der Dialektik Hegels immer wieder sichtba
wird, den von Barth entwickelten Ansatz von „Rechtfertigung und Recht
auf und macht ihn für die Rechtswissenschaft fruchtbar, besonders für dere
Sorgenkind, das Kirchenrecht.

Sch.s Intentionen berühren sich mannigfach mit denen des Verfasser
dieser Besprechung in dessen Studie „Die Bedeutung der biblischen Bo
schaft für die Welt des Rechts". Die simple biblizistische Methode der chris
lichen Rechtsfindung wird abgelehnt, weil „gegenwärtige Rechtsbegründun
vom christlichen Glauben her die Situation erhellen muß, in der sich d
eschatologische und das geschichtliche Element im Christentum befinde

S. 11). Der theologische Ort des Rechts scheint mir zwischen Macht und Liebe zu liegen, denn das Recht nimmt teil an der Macht als geschichtlicher Selbstbehauptung des Menschen, aber auch an der Liebe, weil sonst das Recht ganz ausschließlich von der Macht her bestimmt würde und nur noch eine Tarnung der Macht wäre. Gegen Brunners Scheidung von Gerechtigkeit als Norm im Gefüge der Ordnungen und Liebe innerhalb der zwischenmenschlichen Beziehungen möchte ich mit Luther daran festhalten, daß das Recht innerlich von der Liebe nicht zu trennen ist. Von diesen Prämissen aus eröffnet sich auch eine neue Möglichkeit christologischer Rechtsbegründung, indem nämlich die Einheit von Macht und Liebe, von Heiligkeit und Gnade in Jesus Christus offenbar geworden ist und somit auch das Recht auf diesen Ort hingewiesen ist, wenn es sich selbst in seinem Wesen bestimmen will. Das bedeutet nicht, daß die biblische Botschaft für die Welt des Rechts die Bedeutung hätte, neues Recht zu setzen, sondern sie will den Juristen durch die Predigt von Gesetz und Evangelium sowohl als Amts- wie als Privatperson unter die Herrschaft Gottes stellen und seinen Beruf zu einem Dienst der Liebe gegen Gott und die Menschen machen. Daß die Kirche und die Botschaft eine Einheit von Kontinuität und Ereignis darstellen, indem beides beisammen da ist: Bund Gottes und Dogma einerseits und Zeugnis des Heiligen Geistes im Glauben andererseits – kann für das Recht die Bedeutung haben, daß es sowohl vor einer Verfestigung in institutioneller Satzung wie vor einer Auflösung in situationsbedingter Willkür bewahrt bleibt. Hier treffen sich meine Intentionen mit denen im Rechtsgespräch der EKD betreffs der Institutionen. – In der Studie „Gerechtigkeit in biblischer Sicht" hat H. H. Walz in einem einleitenden Teil das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit zu bestimmen versucht, wie es sich aus der Sicht des Juristen darstellt. Er unterscheidet zwischen der ontologischen Rechtsbegründung, wie sie in den naturrechtlichen, soziologischen und anthropologischen Versuchen der Rechtsbegründung vorliegt, der ethischen Rechtsbegründung, wie sie der Idealismus und die Wertethik versucht, und der Rechtsbegründung aus dem Willen zur Geschichtlichkeit (reine Rechtslehre Kelsens und rechtsphilosophischer Relativismus Radbruchs). Schrey versucht eine Kommentierung der Thesen, die bei der von der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Treysa am 2.–7. August 1950 veranstalteten Konferenz über das Thema „Gerechtigkeit in biblischer Sicht" entwickelt wurden. Dabei spielt der Begriff des Standes eine wichtige Rolle, nicht im Sinne einer soziologischen Kategorie, sondern einer umfassenden existentialen, wobei sich das Recht als von Gott gewollte Instandsetzung des Menschen ergibt, d. h. als das Mittel Gottes, den Menschen in den von ihm gewollten Status einzusetzen. Diese biblische Rechtsdefinition berührt sich eng mit dem Institutionsbegriff, wie er beim Gespräch von Hemer entwickelt wurde. Eine

kurze Darstellung der gegenwärtigen Rechtsbemühungen von seiten d Theologie schließt die Arbeit ab[1]). — Zum Abschluß dieser Darstellung s noch die schöne juristische Dissertation von H. Simon aus der Schule Ulric Scheuners in Bonn erwähnt über die evangelische Rechtsethik der Gege wart. Sein Ergebnis ist, daß die alten Gegensätze von Positivismus und N turrecht nicht länger interessant sind, sondern nach einem Jenseits der be den Positionen gefragt wird. „Was bleibt ist eine nüchterne und bescheide Haltung der Selbstbeschränkung sub specie aeternitatis, die nach Übe zeugung des Verfassers vor allem anderen das suum des Menschen ist, da was ihm in dieser großen Vorläufigkeit einer vergehenden Welt wahrhaft un wesensmäßig zukommt" (S. 176).

1) Vgl. auch meine Darstellung der theologischen Rechtsbegründung im E Soziallexikon, 1954, Sp. 837–841.

Aus Kirche und Welt

Von Martin Schmidt-Oberursel

I. Brennende Gegenwartsfragen

Eivind Berggrav: Es sehnen sich die Kirchen. Göttingen 1953. Vandenhoeck und Ruprecht. 88 S. – Franziska Baumgarten: Beratung in Lebenskonflikten. Zürich 1953. Rascher Verlag. 131 S. – Walter Dignath-Düren: Kirche – Krieg – Kriegsdienst. Die Wissenschaft zu dem aktuellen Problem in der ganzen Welt. Hamburg-Volksdorf 1955. Herbert Reich, Evangelischer Verlag GmbH. 136 S. – Einerlei Hoffnung eurer Berufung. Sammelband der Studienhefte zur zweiten Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen. Evanston, Illinois/USA 1954. Zürich/Frankfurt a. M. 1954. Gotthelf-Verlag. 441 S. – Evanston spricht! Botschaft und Berichte der zweiten Vollversammlung des oekumenischen Rates der Kirchen in Evanston, Ill./USA. 15. bis 31. August 1954. Zürich/Frankfurt/M. o. J. Gotthelf-Verlag 104 S. – Kenneth G. Grubb und E. J. Bingle: World Christian Handbook. London 1949. World Dominion Press. – Erich Liebmann: Wie kommen wir zu Gott? 1. und 2. Teil. Jerusalem o. J. Selbstverlag des Verfassers. Auslieferung durch den Bundes-Verlag, Witten (Ruhr). 56 S. – Schalom Ben-Chorin: Die Antwort des Jona. Zum Gestaltswandel Israels – ein geschichtstheologischer Versuch. Hamburg-Volksdorf 1956. Herbert Reich Verlag 116 S. – Paul Tournier: Bibel und Medizin. (Mit einem Vorwort von Prof. Dr. med. Richard Siebeck, Heidelberg.) Zürich 1953. Rascher Verlag. 375 S. – W. A. Visser't Hooft: Der Sinn des Wortes „Oekumenisch". Stuttgart 1954. Evangelisches Verlagswerk GmbH. 34 S. – Marcus Ward: The Pilgrim Church. An account of the first five years in the life of the Church of South India. London 1953. The Epworth Press. 216 S. – Frances G. Wickes: Von der inneren Welt des Menschen. (Mit einem Vorwort von C. G. Jung und psychologischen Bildern auf 32 Tafeln.) Zürich 1953. Rascher Verlag. 350 S.

In den hier vorliegenden literarischen Erzeugnissen heben sich als brennende Zeitprobleme die Fragen der kirchlichen Einheit draußen und in der Heimat, des Krieges und der zunehmenden psychologischen Säkularisierung christlicher Gehalte heraus. Aber auch an den geistigen Vorgängen im neuen Staat Israel vorbeizusehen, scheint nicht ratsam.

Über „Erfolge und Hindernisse auf dem Weg zur Einheit" der Kirchen berichtet der norwegische Altbischof Eivind Berggrav, der seit 1917 in der

ökumenischen Bewegung steht, in dem sehr eindrucksvollen Büchlein „E
sehnen sich die Kirchen". Da ihm fünf Gastvorlesungen zugrunde liegen, di
Berggrav im Frühling 1952 an der Universität Oslo über das Thema „Öku
menische Probleme von heute" gehalten hat, ist es verständlich, daß imme
wieder an die norwegischen Verhältnisse angeknüpft wird. Aber diese Erd
verbundenheit macht seine Ausführungen um so deutlicher und anziehende
und hält die bei diesem Thema so gefährlichen Abstraktionen fern. In eine
jeden Gebildeten ansprechenden Form wird in fünf Abschnitten gehandel
über „Alles Getrennte findet sich wieder", Äußeres Gewand oder Haut?, da
Spontane und das Stabile, Abendmahlsgemeinschaft? und „Wie und wann is
Einheit denkbar?" Auch der schwierigen Frage des Verhältnisses der Ökume
zur römischen Kirche wird nicht ausgewichen. „Man braucht kein Phantas
zu sein, um zu sehen, daß es auch innerhalb der großen römischen Kirch
große Möglichkeiten gibt." – Das aufregende Buch des Professors Marcu
Ward in Bangalore über die ersten fünf Jahre der vereinigten Kirche in Südin
dien gehört nicht nur in die Hand der Missionsfreunde, sondern auch [oder noch
mehr] aller, die an der Übermacht der trennenden Traditionen in den heimat
lichen Kirchen leiden. Wenn die „Ehrwürdigkeit" dogmatischer, kultischer
rechtlicher Überlieferungen uns zu ersticken droht, sollten wir den Sünden
spiegel, den Gottes Güte uns durch die jungen Missionskirchen vor das ver
runzelte Angesicht hält, nicht bagatellisieren. – Das World Christian Hand
book vom Jahre 1949 ist zustande gekommen durch die Zusammenarbeit de
Internationalen Missionsamtes, des Weltkirchenamtes und der Dominio
Press. Der Hauptherausgeber Kenneth G. Grubb begründet in einem ein
leitenden Aufsatz die trotz aller berechtigten Bedenken vorliegende Notwen
digkeit eines solchen Buches. Etwa 40 Autoren haben mitgearbeitet. Die rö
misch-katholische Kirche ist nicht miteinbezogen. Über die kirchliche un
religiöse Lage in allen Erdteilen und den meisten Ländern wird in besonderen
Artikeln berichtet. Den Aufsatz über die evangelische Christenheit i
Deutschland während des zweiten Weltkrieges und in der Zeit danach ha
Hans Asmussen geschrieben. Die Herausgeber schreiben dazu in einer Vor
bemerkung, daß das Material von Hans Asmussen und Herrn von Harding
stamme und der Aufsatz auch zum großen Teil mit ihren Worten wiederge
geben sei, daß aber leichte Änderungen und Zusammenziehungen vorge
nommen worden seien „aus Platzmangel und um der Deutlichkeit willen"
Es muß für Ausländer zu dem damaligen Zeitpunkt außerordentlich schwe
gewesen sein, sich von der geistigen und kirchlichen Lage in Deutschland ei
Bild zu machen. Der umfangreiche statistische Teil des Jahrbuchs wird durc
einen Aufsatz von E. J. Bingle über das Thema „Christliche Statistik un
wozu sie dient" eröffnet. Mehrfach wird betont, daß die Zahlen mit Vorsich
zu gebrauchen und daß die Angaben oft unsicher und z. T. überholt sind. – De

große Sammelband zur Vorbereitung von Evanston behandelt folgende Themen: Glaube und Kirchenverfassung, Missionarische Verkündigung, Verantwortliche Gesellschaft in weltweiter Sicht, Christen im Ringen um die rechte Ordnung der Welt, Die Kirche inmitten rassischer und völkischer Spannungen, Der Christ in seinem Beruf, Christus – die Hoffnung der Welt. Er behält natürlich auch jetzt noch seinen Wert, und die Beschäftigung mit ihm ist für jeden an der Ökumene Interessierten unerläßlich.

Ebenso das kleine Heft „Evanston spricht", an Hand dessen man nun bequem die endgültig von der Vollversammlung angenommenen Berichte mit den Entwürfen in dem großen Sammelband vergleichen kann. Das kleine Heft mit der eine mit der Antike einsetzende sprach- und begriffsgeschichtliche Untersuchung enthaltenden Vorlesung von Visser't Hooft über das Wort „ökumenisch" will Theologen und gebildeten Nichttheologen zeigen, wie dieser Begriff sich durchgesetzt hat. Dabei fällt auch manches Licht auf die Vorgänge in der heutigen Ökumene. Die Übersetzung besorgte W. Menn.

Als Motto steht dem Buch von Walther Dignath-Düren der Satz voran: „Die Kirche ist des Friedens längst vergessene Wohnung." Auf der Rückseite des Vorsatzblattes liest man ein Zitat von Alexander Vinet, der gleichsam als ein weißer Rabe schon im Jahre 1843 die Christen darauf vorbereitete, daß man später einmal die Erklärung des Christentums zur Staatsreligion durch Konstantin nicht mehr als Triumph des Kreuzes, sondern als religiösen Despotismus und Signal zu allen Gewalttätigkeiten der späteren Zeit ansehen wird. Das Buch „besteht zum größten Teil aus Zitaten". Das ist hier nicht als Kritik gedacht, vielmehr als Hinweis auf den heilsamen quellenmäßigen Beleg der von der Tradition der deutschen evangelischen Kirche abweichenden Haltung des Verfassers. In sechs Kapiteln wird davon gehandelt, daß die frühe Kirche vor Konstantin ihre Glieder vom Soldatenberuf abzuhalten versuchte, daß es Aufgabe der Christen sei, die Rede vom „gerechten Krieg" als irreführendes Scheinargument zu entlarven, und zwar sowohl wenn er als Verteidigungs- wie als Kreuzzug oder heiliger Krieg gedacht ist, daß auch die Rede von der jeweiligen geschichtlichen Notwendigkeit und der „normativen Kraft des Faktischen" eine Verleugnung Christi bedeutet, und daß der Krieg nicht Fatum, sondern Sünde ist, und daß diese Erkenntnis ständig eine durchgehende Revision unserer herkömmlichen Existenzweise erfordert. Die Literaturnachweise füllen sieben Seiten. Die verschiedenen Erklärungen der Ökumene und der Einzelkirchen aus der jüngsten Zeit sind im Wortlaut abgedruckt. – Aus der geistigen Atmosphäre, die uns von Franz Rosenzweig und Martin Buber her vertraut ist, unternimmt Schalom Ben-Chorin seinen geschichtstheologischen Versuch, das Geschehen unserer Zeit, deren Zeugen wir sind, und zumal die Existenz Israels, sein Schicksal und seine Sendung in der heutigen Welt mit den Maßstäben jüdischen Selbstverständnisses, wie sie

vorwiegend aus der Bibel gewonnen werden können, zu deuten. Mit neuer
noch nicht abzusehenden Möglichkeiten einer israelischen Reformation de
Judentums wird gerechnet. „Nicht von Moskau und nicht von Washingto
wird das Wort Gottes ausgehen, sondern von Jerusalem. Nicht Kommunismu
und Kapitalismus verfügen über das erlösende Wort, das eine nach Erlösun
hungernde Welt des Unfriedens ersehnt, sondern in der Botschaft der Pro
pheten Israels ist dieses Wort in die Welt vorgegeben und muß von Israel ne
verkündet werden." Den Monotheismus, die Ethik der Propheten und de
Messianismus hat Israel der Welt zu verkünden. Die Kirche und die Syna
goge, die Mutter und die Tochter, müssen im Gespräch bleiben und der Wel
ihr Wort sagen. Die jüdische Botschaft kann und soll dabei nicht Botschaft
gegen den christlichen Glauben sein, aber Botschaft an diejenigen, die ih
verloren haben und nicht mehr finden können. Der Leser staunt über diese
großen Glauben um so mehr, weil dieses an Denkanstößen so reiche Buch, z
dem Max Brod ein Vorwort geschrieben hat, die verworrene geistige Situatio
im Staate Israel mit ihren schroffen religiösen und weltanschaulichen Gegen
sätzen ganz realistisch schildert, so daß schon aus diesem Grunde die Lek
türe dringend empfohlen werden kann. – Eine Ahnung von der ungeheure
Schwierigkeit des geistigen Ringens in dem gärenden neuen Israel bekomm
man auch bei der Lektüre der offenbar aus den Kreisen des messiasgläubige
Judentums in Jerusalem stammenden kleinen Schrift „Wie kommen wir z
Gott?" von Erich Liebmann. Hier mischen sich die verschiedenartigste
Elemente miteinander: das jüdische „heilige Lehrspiel" mit den Worten de
hebräischen Bibeltextes, das Wandern der Phantasie durch die aeonische
Stufen des göttlichen Heilsplanes, Liebe zu den unbekehrten Brüdern au
den Juden, perfektionistische Heiligungssehnsucht, platonisierende Züge
Chiliasmus, antikatholisches Ressentiment, Kritik an der reformatorische
Akzentuierung der „Rechtfertigung" usw. Erfreulich ist, daß trotz de
Ringens um ein so verstandenes „heiliges Bibelwissen" immer wieder beton
wird, daß hinsichtlich der „letzten Dinge" nicht nur Israel „teilweise geisti
blind" ist (Röm. 11, 25). – Franziska Baumgartner, die während der letz
ten Jahrzehnte durch ihre Arbeiten aus dem Gebiete der wissenschaftliche
Psychologie (insbesondere zur Berufskunde, -eignung, -beratung usw.) her
vorgetreten ist, berichtet in ansprechender Weise in 15 Kapiteln über Men
schen, die sich in Lebenskonflikten um Rat und Hilfe an sie wandten, un
über die Art, wie sie ihnen durch psychologische Beratung zu helfen ver
suchte. Alles ist gestimmt auf den Ton der Partnerschaft in der Mensch
Mensch-Beziehung, der „Kommunikation", der lebendigen Zusammenge
hörigkeit, das Wissen um die eine große Tatsache der Existenz des Mitmen
schen und um die Grundlehre: die Beziehung zu ihm ist so notwendig wie die
Luft, die wir atmen. Einer kann ohne den anderen nicht bestehen. Deshalb

lt es bei den Beratungen, die Egoisten an die Nächstenliebe, die sich in Al-
uismus Verlierenden an das Recht des Individuums zu erinnern, die Men-
hen mit primitiver Affektivität zur Kultivierung ihrer Reaktionen zu
ahnen, den Arroganten ihren Anspruch auf Vorzugsrechte kritisch zu zer-
tzen und die gemeinschaftszerstörende Wirkung der Herrschsucht in allen
ren Formen aufzuzeigen und das Gefühl der Dankbarkeit zu erwecken. Das
les wird in anschaulichen Darstellungen der Beratungen demonstriert.

Die Atmosphäre, aus der die Ratsuchenden kommen und in der sich die
eratung abspielt, ist zumeist die des wohltemperierten schweizerischen
ürgertums. Auf jegliche religiöse, theologische und kirchliche Terminologie
t verzichtet. Die „Schuld" wird definiert als „Ichkomponente eines jeden
alles".

Im ganzen hat man den Eindruck einer Säkularisierung christlicher Ge-
alte. Es ist dringend zu wünschen, daß man in der theologischen Lehre von
er Seelsorge und bei der seelsorgerischen Praxis der Auseinandersetzung mit
ieser profanen „Beratung in Lebenskonflikten" nicht ausweicht und sich un-
rschrocken der Frage stellt, was denn der Theologe an echter Beratung dar-
ber hinaus zu sagen hat. – Daß Professor C. G. Jung dem Buch der erfahre-
en amerikanischen Psychotherapeutin Frances G. Wickes über die innere
Welt des Menschen ein ausführliches warm empfehlendes Vorwort gewidmet
at, ist sehr verständlich. Denn der Leser, ob Psychotherapeut oder Laie,
ndet hier wirklich eine ausgezeichnete Einführung in die auf Jung zurück-
ehende Lehre von der Phantasie, den aus dem Unbewußten aufsteigenden
Bildern, den Eltern-Imagines, der Persona als der Maske, dem Ich, dem
chatten, der Anima, dem Animus, dem Selbst, den Archetypen als über-
ächtigen Gewalten usw., und so wird ihm die „Anschauung einer ihm sonst
aum zugänglichen Erlebniswelt vermittelt". Gerne nimmt man zur Kennt-
is, daß die Verfasserin sich bescheidet, von der „Hypothese eines kollektiven
Unbewußten" zu sprechen. Die Wirksamkeit der Hypothese, die zu wertvollen,
onst nicht erzielbaren psychologischen Resultaten führe, berechtige uns, sie
u „benützen, zumindest bis wir sie durch eine bessere ersetzen können".
Doch gewinnt man beim Weiterlesen, zumal in den späteren Kapiteln mit
hren ausführlichen Traumanalysen, den Eindruck, daß diese wissenschafts-
heoretische Bescheidung ziemlich bedeutungslos wird gegenüber dem Glau-
en an die Gnosis und der Freude, über „eine neue Technik für das Ver-
tändnis und die Lenkung der inneren Tätigkeit durch die individuelle Er-
ahrung" zu verfügen. Daß der theologische Seelsorger viel aus diesem
Buch lernen kann, soll nicht geleugnet werden. Aber gegen die Einführung
estgeprägter theologischer Begriffe, wie sie hier gelegentlich, und zwar bis-
weilen an entscheidender Stelle, vorgenommen wird, muß er Einspruch er-
heben, auch wenn der Hirt des Hermas oder ein apokryphes Herrenwort

als Kronzeugen angeführt werden. Das Gespräch darüber, ob es wahr ist „die Antwort kommt immer von innen" (siehe Seite 159), könnte schlichter und sauberer geführt werden, wenn es nicht vorbelastet wird durch die sug gerierte Identifikation psychologischer Abläufe mit der „unvergängliche Idee des Erlösers", der hier als die „vernachlässigte minderwertige Funktion welche, vom Bewußtsein verworfen und im Unbewußten lebend, durch d Berührung mit den urtümlichen Bildern Kraft gewinnt" seine Rolle spiel Es hat in der Geistesgeschichte schon mancherlei Variationen gegeben zu d These der Verfasserin: „Wenn man sich der inneren Welt zuwendet, erschein alles verworren. Aber gerade diese innere Welt ist es, in welcher der Erlöse gefunden werden muß" (S. 133). Der Psychologe hat das Recht und d Pflicht, sich um diese Verworrenheit, ihre Verdrängungen und Nöte und un ihre Entwirrung wissenschaftlich zu bemühen. Aber der Theologe wird wa nen müssen vor der Gleichsetzung psychotechnischer Bemühungen mit d geglaubten Erlösung und er wird dann erinnern müssen, daß sein Katechismu nichts weiß von jener fensterlosen Innerlichkeit als Ort des Heils. – Das Buc des Genfer Arztes Tournia ist durch Irmgard Vogelsanger-de Roche au dem Französischen übersetzt. Der Verfasser lebt völlig mit und aus der Bibe aber ohne jegliche Kleinlichkeit und Gesetzlichkeit. Aus ihr schöpft er sei Menschenverständnis und die Auffassung seines Berufs als göttlichen Au trag. Er wendet sich vor allem an seine ärztlichen Kollegen und ringt gleich sam aus dem Geist der Bibel heraus mit ihnen um eine „Medizin der Perso gegenüber einer bloßen Orientierung an dem Kausalitätsbegriff. Zugleic aber lehnt er es ab, sich durch Patienten in die Sphäre frommer Scharlatan rie und Magie hineinziehen zu lassen. Die Würde und der Ernst der Mediz als Wissenschaft bleiben gewahrt. Aus dem Geist der Bibel heraus setzt sich auch ab von den „naturärztlichen Schulen", denen die biblische „Vo stellung von einer in der ursprünglichen Naturordnung eingetretenen Ve wirrung fehlt". „Das gibt ihnen eine gewisse Naivität und hält sie der Natu gegenüber in einer Servilität, die für den, der sich die biblische Perspektive z eigen gemacht hat, unmöglich anzunehmen ist." So liest auch der Theolog das Buch mit Genuß und Gewinn, wenn er es auch nicht als Quelle exeg tischer oder systematischer Erkenntnisse ansehen wird.

II. Kirchengeschichtliches

Friedrich August Henn: Matthias Jorissen. Der deutsche Psalmist in Leben u Werk. Leipzig 1955. Koehler & Amelang Verlag. 150 S. – Walther Hutzli: Jer mias Gotthelf. Das kirchliche Leben im Spiegel seiner Werke. Bern 1953. Bere told Haller Verlag. 71 S. – Martin Schmidt: John Wesley. Band I: Die Zeit vo 17. Juni 1703 bis 24. Mai 1738. Zürich/Frankfurt a. M. 1953. Gotthelf-Verla 334 S.

Der erste sehr sorgfältig und mit Liebe zu seinem Gegenstand gearbeitete
and der Wesley-Biographie aus der Feder von Martin Schmidt, Professor
n der kirchlichen Hochschule in Berlin, umfaßt die Zeit bis zu Wesleys Heils-
lebnis und behandelt die kirchengeschichtlichen Voraussetzungen, Vor-
ihren und Elternhaus, Kindheit und Jugend, den Studentenkreis in Oxford,
en Aufenthalt in Georgia und die Bekehrung. Die reichlichen Quellenan-
aben und -auszüge des Anhangs füllen fast 60 Seiten. Ein zweiter Band ist
orgesehen. Von besonderem Interesse für uns evangelische Kirchenchristen
n Deutschland ist die Darstellung der Berührung mit Halle und den Herrn-
utern und des Verhältnisses Wesleys zu Luther. Bei seiner Betonung der
leichung „Heiligkeit ist Seligkeit" blieb ihm Luthers Grundsatz „Gerecht
nd Sünder zugleich" verborgen. Man kann nur wünschen, daß das Buch
icht nur in methodistischen Kreisen gelesen wird, denn ein kurzschlüssiges
erdikt über das Problem der Erfahrung, das von einer Generation, die von
em ernsthaften Ringen um das „Innen" und „Außen" nichts mehr aus
igener Erfahrung weiß, gefällt würde, wäre vermutlich trotz aller etwaigen
echtgläubigkeit und Bekenntnistreue für die christliche Kirche verhängnis-
oll. – Die der theologischen Fakultät Jena gewidmete biographische Arbeit
on Friedrich August Henn, Superintendent der Evangelisch-lutherischen
Kirche in Thüringen, über Matthias Jorissen ist das Ergebnis seiner reichen
Materialsammlung, die er einst als Pfarrer in Rotterdam veranstalten konnte.
Sie liefert einen interessanten Beitrag zur Geistesgeschichte des 18. Jahrhun-
erts, insbesondere des niederrheinischen reformierten Pietismus und ist für
lle Liebhaber des Gesangbuchs, in dem sechs der Psalmlieder von Jorissen ent-
alten sind, für Theologen, Kantoren, Religionslehrer, Katecheten und Orga-
isten geschrieben. Viele Quellen sind in den Text aufgenommen, ein ausführ-
iches Literaturverzeichnis ist beigefügt. – Daß die heutige Zeit eine andere
st als die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts, ist Walther Hutzli nicht un-
ekannt. Dennoch ist er im Recht, wenn er die Aktualität der Werke von Jere-
nias Gotthelf, zumal im Blick auf kirchliches Leben und den Beruf des
Pfarrers, stark betont. Gegenüber der Hypertrophie sowohl der historischen
Fragestellungen, wie sie um die Jahrhundertwende Brauch war, als auch der
ystematischen, wie man sie heute oft findet, kann man es nur als heilsam an-
ehen, wenn zumal der junge Theologe bekannt wird mit der freudigen Be-
ahung der Stellung des Landpfarrers durch den schweizerischen Dichter-
farrer, der alle mit diesem Beruf verbundenen Nöte kennt, der in Tiefen
ineinleuchtet, die auch der praktisch-theologischen Disziplin schwer zugäng-
ich sind, der weiß, daß „Christus mit seinen Symbolen nicht obschweben
will" und daß losgelöste Systematik kein Garant für ungekünstelte wirk-
iche Lebensnähe in der Verkündigung, im Unterricht und in der Seelsorge ist.
Daß aber mit solcher von der Liebe geforderten, ja mit ihr identischen, echten

Lebensnähe der Beruf des Pfarrers steht und fällt, kann wohl nicht bezweifelt werden.

III. Catholica

Ida Friederike Görres: Die leibhaftige Kirche. Gespräch unter Laien. Frankfurt a. M. 1950. Verlag Josef Knecht. 271 S. – Robert Grosche, Friedrich Heer, Werner Becker, Karlheinz Schmidthüs: Der Weg aus dem Ghetto. Köln 1955. Verlag J. P. Bachem. 152 S. – Friedrich Heer: Begegnung mit dem Feind. Recklinghausen 1955. Paulus Verlag. 68 S. – Robert Scheerer: Christliche Weltverantwortung. 3. erweiterte Auflage. Frankfurt a. M. 1949. Verlag Josef Knecht. 256 S. – Rupert Spitzer: Gott lebt und ruft dich. München o. J. Verlag Max Hueber. 535 S. Kirchliche Druckerlaubnis München 11. 1. 1956. – Johannes Wiesken: Persönlichkeiten der Bibel. Mit 32 Abbildungen nach Zeichnungen von Gustav Doré. München 955. Max Hueber Verlag. 480 S. – Peter Wust: Im Sinnkreis des Ewigen. Mit einem Vorwort von Karl Pfleger. Herausgegeben von Hermann Westhoff. Graz/Wien/Köln. o. J. Verlag Styria. 327 S.

Von der Situation des katholischen Christen in der Welt handeln die vier von einander völlig unabhängigen Aufsätze in dem Sammelband „Der Weg aus dem Ghetto". Robert Grosche zeigt in einem z. T. auf eigenem Erlebe beruhenden Rückblick den „geschichtlichen Weg des deutschen Katholizismus aus dem Ghetto" „in der Hoffnung, daß wir doch etwas aus dieser Geschichte lernen". Gemeint sind die großen Wandlungen, die sich nach der Kulturkampfzeit vor und nach der Jahrhundertwende innerhalb des deutschen Katholizismus vollzogen, insbesondere das Aufgewecktwerden aus einem engen, ethisch-puritanischen Eigenleben, abgetrennt von der Kultur der Nation, in der sie wie in einer geistig ihnen fremden Welt gelebt hatten, zur Teilnahme an der Kultur in allen ihren Verzweigungen. – „Christsein am Morgen des Atomzeitalters" nennt Friedrich Heer seinen von großer geistiger Weite im Sinne des Nikolaus von Cues erfüllten Aufsatz. Sein Blick geht weit hinaus über den deutschen Katholizismus und ist auf den europäischen Christen gerichtet. Seine Frage lautet: „wie können die Konflikte in der einen Menschheit in neuer Form, in neuen Formen ausgetragen werden unter Nutzung aller Erfahrungen, die das Experiment Europa, als ein tausendjähriges Feindgespräch in allen seinen gescheiterten und gelungenen Versuchen, der Menschheit heute mitteilt?" Die Christen müssen heraus aus ihrer manichäischen Enge, sich öffnen für die andern, Gott und Feind annehmen. Der Feind ist ein bitterer Gast, aber er erzwingt, was die Beichte und die Liturgie heute nur selten erreichen: die wirkliche Desillusionierung. Ein solches Reden von der realistischen Erfahrung des wirklichen Kreuzes von außen in der zerrissenen widerspruchsvollen Existenz ist, so scheint es uns, leider allzu selten zu hören diesseits und jenseits des Zaunes, der die Kirchen trennt, und man

ollte sie nicht überhören. – Der katholische Christ zwischen Ärgernis und laubensfreudigkeit angesichts der Kirche als Glaubensgeheimnis ist in dem ufsatz „Das Ärgernis an der Kirche" von Werner Becker das Problem. Es eht B. um das Mitfühlen und Mitschwingen mit dem, was Kirche bedeutet. in Ausweichen in die Unsichtbarkeit kann es in dem „neuen Kirchenbewußt-in" nicht mehr geben, wenn Sichtbarkeit der Kirche samt juristischen Ord-ungen nicht in den Bereich irgendeines Gehorsams, sondern der Glaubens-ntscheidung gehören. Zweimal wird Karl Barth als Kronzeuge zitiert, Ernst roeltsch und Karl Jaspers als Beispiele für den Gedanken der unsichtbaren irche. Die Tatsache des Abgetrenntseins der evangelischen Christen wird it den Gedanken der Enzyklika Mystici Corporis und ihrer Auslegung durch arl Rahner erklärt. Die übliche, auch katholische Katechismusdeutung der irche als „Stiftung" wird dahin korrigiert: „Die Kirche ist mehr, sie ist eine orm der Gegenwart Christi". – Karlheinz Schmidthüs stellt in dem letzten ufsatz dieser interessanten und charakterischen Sammlung, „Thomas Mo-is. Staatsmann und Märtyrer", den berühmten englischen Kanzler als ein eispiel für „die scheidende und enthüllende Macht der christlichen Exi-enz", als eine „Trostgestalt" dar. Die katholische Hapiographie habe des lorus politische Tätigkeit zu wenig ernstgenommen und sie mehr als Orna-ent gesehen. Dieses Urteil rechtfertigt wohl die Subsumierung unter den itel des Buchs. – Auch in der kleinen Schrift „Begegnung mit dem Feinde" ntwickelt Friedrich Heer ähnliche Gedanken wie oben, bisweilen in über-pitzten Formulierungen, mit einer den Protestanten fremdartig berührenden nlehnung an die „großen Erfahrungen" der Therese von Lisieux, aber in ner erquicklichen Freiheit des Schauens über die Zäune. „Der geschicht-che konkrete Mensch lebt nur in Feindbeziehungen" – so heißt es bei ihm. Wo aber dieses Kreuz gewagt und getragen und wo in der Herzmitte der Per-on der Feind angenommen wird als ein Gast, der Gott hereinläßt, da kann it andern guten Früchten auch die Freiheit von der Angst am Baum des ebens wachsen – auch im Atomzeitalter. Das alles hat weitgehende Konse-uenzen für die Geschichtsauffassung, die Frömmigkeitsform und das poli-sche Denken. – Daß man die vielen Aufsätze von Peter Wust, dem früh erstorbenen katholischen Glaubensphilosophen in Münster i. W., die in ancherlei Zeitungen und Zeitschriften erschienen waren, vor dem Vergessen-erden behütet hat, ist zu begrüßen. Sind sie doch auch ein dokumentarischer eweis für die geistige lebendige Bewegtheit der Zwischenzeit 1918–1933. nd der Weg dieses Philosophen, der aus strenger katholischer Welt kam, inen für ihn quälenden Umweg über den radikalen logizistischen Neukan-anismus machte und dann ausgerechnet durch Ernst Troeltsch persönlich inen ihm aus der Verzweiflung helfenden Tip bekam, daß ihm ein Schuß Meta-hysik fehle, so daß er über Hegel wieder den Anschluß an seine katholische

Mutterkirche fand, wird immer wieder das Denken des Beobachters anregen. Ob es allerdings glücklich ist, daß diese Neuausgabe den Inhalt der Aufsätze geteilt und thematisch zu neuen, zusammenhängenden und fortlaufenden Kapiteln zusammengefügt hat, erscheint uns zweifelhaft. – Ida Friederike Görres setzt in „Die leibhaftige Kirche" ihre einst in den Frankfurter Heften veröffentlichten „Briefe über die Kirche", die so großes Aufsehen erregt hatten, fort und untersucht das „Sterben der Kirche in den Seelen". Sie wendet sich mit ihrem seelsorgerlichen apologetischen Bemühen auf oberster anspruchsvollster Ebene an aufgeschlossene, von diesen Fragen beunruhigte Gemüter. Als besonders charakteristisch darf man den „5. Brief: Der Thronende" ansehen, der an eine Konvertitin gerichtet ist, die durch den Anblick des religiösen Betriebs im Rom des heiligen Jahres in ihrem Glauben angefochten ist und der die Herrschgewalt des Papstes zu begründen versucht. – Robert Scherer liegt daran, den katholischen Christen vor dem Mißverständnis zu behüten, als ob der der Welt zugewandte Laienchrist Minderwertigkeitsgefühle gegenüber den asketischen Ordensleuten haben müsse. – Es wäre ganz falsch, wenn der Titel des schön ausgestatteten Buchs von Rupert Spitzer Erinnerungen an sentimentale Traktätchen wecken sollte. Sofort auf der ersten Seite wird die Frontstellung festgelegt: das schillernde Gottesbekenntnis Goethes („Wer darf ihn nennen?" usw.) und Kants Kritik der Gottesbeweise haben Europa verführt. Eine umfangreiche apologetische Abhandlung über die Lehre von Gott wird in moderner, auch von gebildeten katholischen Laien, zumal auch von Jugendlichen gut lesbarer Diktion entfaltet, die in ihrem letzten (6.) Teil ausmündet in eine Abhandlung über den Lebenswert des Gottesglaubens. Alle Schwierigkeiten der modernen Existenz werden berührt, aber die mehr als 500 Seiten Text dienen dem Ziel, den „Glanz über irdischer Schönheit", der über dem Ganzen webt und Anbetung bewirkt, aufzuzeigen und daran zu erinnern, daß die katholische Kirche in der Kraft des in ihr gegenwärtigen Christus „am ganzen, sonnigen und so milden Gottesbild" festhält. – Durch Ordnen der Bibelstellen, Zusammenfassen, psychologische Ergänzungen strebt Johannes Wiesken, der auch ein Handbuch für den katholischen Bibelunterricht in den Schulen herausgegeben hat, „die Beleuchter der biblischen Personen aus einheitlicher Warte, ein Motivieren ihres Handelns, Erkunden ihres Seelenlebens an". Der Leser soll genötigt werden, nach der Bibel zu greifen. „Die Bibel kann nicht oft genug zur Hand genommen werden." Das Buch hat die kirchliche Druckerlaubnis.

IV. Erziehung und Unterricht

Paul Campbell/Peter Howard: Die Kunst Menschen zu ändern. Bern 1954, Verlag Paul Haupt. 127 S. – Kurt Frör: Erziehung und Kerygma. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Erziehungswissenschaft und Theologie. München 1952

Chr. Kaiser Verlag. 66 S. – Martin Haug (Hrsg.): Er ist unser Leben. Beispiel- und Stoffsammlung für die Verkündigung gesammelt. 6., vollständig neu bearbeitete Auflage. Lieferung 1. Stuttgart 1952. Verlag J. F. Steinkopff. 160 S. – Lexikon der Pädagogik. Band II und IV. Freiburg 1953. Verlag Herder. XX S. und 1240 und 1094 Spalten. – Rassenfrage – heute. Herausgeber Deutscher Koordinierungsrat, Frankfurt a. M., und Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit. München. Süddeutscher Verlag. 95 S.

Bei der immer noch nachwirkenden starken Ressentimentgeladenheit des Verhältnisses von Schule und Kirche während der letzten Generationen ist es für manche kirchlichen und auch theologischen Kreise immer noch sehr heilsam, daß Kurt Frör in knapper und doch umfassender Darstellung der heutigen Lage des Gesprächs zwischen Theologie und Pädagogik kategorisch erklärt: „Die Erziehungswissenschaft hat sich inzwischen in ihren Spitzen mit beachtlicher Gründlichkeit von den ideologischen und metaphysischen Bindungen der Vergangenheit gelöst und neue Positionen bezogen, die eine Begegnung mit dem Evangelium wesentlich erleichtern." Frör will deswegen mit seiner Schrift einen Beitrag zum Aufräumen falscher Antithesen zwischen Theologie und Pädagogik leisten, zugleich aber auch vor falschen Synthesen warnen. Ohne Überspannung und ohne müde Skepsis wird die ganze Problematik der pädagogischen Frage von theologischer Sicht aus aufgerollt. Eine „relative Autonomie der Pädagogik" wird anerkannt. Mit Recht wird der Hinweis auf die Grenze des Erziehenkönnens an verschiedenen Stellen wiederholt: „Ist sich die Erziehungswissenschaft klar über die Grenzen, die jeder menschlichen Bildungsarbeit durch die Natur des gefallenen Menschen gesetzt sind, und wo liegen diese Grenzen?" – so fragt Frör. Dieser berechtigten Frage gegenüber und zu ihrer Ergänzung sei hier daran erinnert, daß innerhalb der pädagogischen Welt einst Eberhard Grisebachs kritische Philosophie sehr nachdrücklich diese Grenze betont hat (Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung. Die Gegenwart). Sein Anliegen wird sich wieder zur Stelle melden, wenn die Stunde dafür kommt. – Wir haben in unserer vorhergehenden Übersicht ausführlich auf das hochbedeutsame Lexikon der Pädagogik hingewiesen, dessen stattlicher zweiter und vierter Band uns jetzt vorliegen, Band III ist uns nicht zugegangen. Der Verlag zeichnet seine Absicht, die er bei dieser großen Publikation hat, wie folgt: „Die Grundtendenz des Werkes läßt sich vielleicht damit charakterisieren, daß es ernstlich danach strebt, sich gegenüber den materialistischen, naturalistischen und totalitären Absichten und pädagogischen Bewegungen der einen Seite ebenso frei zu halten wie gegenüber den liberalistischen, rationalistischen und opportunistischen Verführungen der anderen Seite. Sein Ziel ist die Mitte eines christlich fundierten und in keiner Weise verengten Personalismus, in dessen Geiste der Mensch als freie selbstverantwortliche Persönlichkeit mit den von ihm be-

wußt und freudig aufgenommenen Bindungen und Verpflichtungen gegenüber der menschlichen Gemeinschaft, gegenüber der Natur und gegenüber Gott erzogen werden soll."

Nach der Reihenfolge des Alphabets liegt in dem zweiten Band das Schwergewicht auf den Gebieten der Frauenfrage, der Heilpädagogik, der Jugendbewegung, Jugendpflege, Jugendfürsorge, der Haus- und Familienpädagogik, der Kindererziehung im weitesten Sinne und der Katechetik.

Im vierten Band werden besonders behandelt: Schulkunde und Schulrecht, Didaktik und Methodik, Sozialethik und -pädagogik, Psychologie, Volks- und Erwachsenenbildung, Hochschulwesen, Systematische Pädagogik. Ein sehr umfangreiches Personen- und Sachverzeichnis erleichtert den Gebrauch.

Die grundsätzlichen Hauptartikel sind von katholischen Mitarbeitern geschrieben und weisen oft auch nur oder doch vorwiegend katholische Literatur auf. Doch fehlt es auch nicht an vereinzelten evangelischen Theologen und Pädagogen unter den Mitarbeitern. Für die Großzügigkeit und gelegentliche geistige Weite des Unternehmens zeugen etwa die Aufsätze über Adolf Grimm, Eberhard Grisebach, herrenhutisches Erziehungswesen usw. Wir können nur wieder mit Bedauern darauf hinweisen, daß es auf der evangelischen Seite kein gleichwertiges oder ähnliches Lexikon gibt. – Daß die unter dem Gesamtthema „Rasse und Erziehung" in der Pädagogischen Arbeitsstätte in München gehaltenen Vorträge von neun Fachgelehrten jetzt auch als Buch zusammengefaßt sind, wird jeder begrüßen, der an der Überwindung der Gruppenvorteile interessiert ist. Das jahrelange Einbläuen des Rassenmythos hat vielfach nur schwer überwindbare Unklarheit hinterlassen, die nur einer klaren Kenntnis des exakten wissenschaftlichen Materials weichen wird. Besondere Dienste kann die kleine Schrift dem Religionslehrer erweisen. – Das Büchlein von Paul Campbell und Peter Howard ist erfüllt von den Gedanken der moralischen Aufrüstung. Die Kunst, den eigenen und fremden Willen zu revolutionieren gilt es zu lernen und zu üben durch Aufnahme der retten den Kraft von außen. „Sie unterscheidet sich vom Predigen und Moralisieren ebenso wie eine lebensrettende Operation von einer Anatomievorlesung." Eine solche Anweisung zum Training edelster Art enthält natürlich sehr viel psychologische Erkenntnis, die man manchem Theologen und Pädagogen wünschen möchte und die zu manchen heilsamen Verhaltensweisen in der Seelsorge Anlaß geben mag, auch wo man den zugrunde liegenden amerikanischen Optimismus, der den neuen Menschentyp auf dem Weg über fünf Stufen zu machen sich getraut, aus schwerwiegenden theologischen Gründen kritisch ansehen zu müssen glaubt. – Das Besondere der 6. Auflage der weitbekannten Beispielsammlung für Predigt, Seelsorge und Unterricht von Martin Haug besteht darin, daß vor allem Stichworte und Beispiele, die mehr auf der moralischen Ebene liegen, gestrichen, dagegen die zentraler

rtikel des Glaubens meist noch ausführlicher behandelt wurden. Besonderer Wert wurde auf genaue Quellenangabe gelegt.

V. Systematisches

as Menschenbild im Lichte des Evangeliums. Festschrift zum 60. Geburtstag von Emil Brunner. Zürich 1950. Zwingli-Verlag. 185 S. – Fritz Buri und andere: Ehrfurcht vor dem Leben. Albert Schweitzer, eine Freundesgabe zu seinem 80. Geburtstag. Bern o. J. Paul Haupt Verlag. 268 S. – Karl Groos: Seele, Welt und Gott. Stuttgart 1952. W. Kohlhammer-Verlag. 209 S. – Nathaniel Micklem: Was ist Religion? Stuttgart 1952. W. Kohlhammer Verlag. 214 S. – L. Harold deWolf: A Theology of the living church. New York 1953. Harper & Bros. 383 S.

Aus den verschiedensten geographischen und geistigen Erdteilen stammen ie 33 Beiträge zu der Jubiläumsgabe für Albert Schweitzer. Ihre Autoren nd Theologen, Philosophen, Mediziner, Musiker, Politiker, Dichter von hr verschiedener Art. Zusammengehalten sind sie alle durch die Verehrung es Urwalddoktors in Lambarene. Alle haben ebenso wie die herstellenden irmen auf Gewinn und Honorar zugunsten des Lambarenehospitals verchtet. In den nicht unmittelbar theologischen Teilen des interessanten uches tritt deutlich zutage, wie weit die Auswirkungen des Geistes von lbert Schweitzer gehen. Man findet Toyshika Kagawa, Günther Rain, Theodor heuss, Martin Buber, Willy Hellpach, Albert Einstein, rnst Beutler, Hermann Hesse unter den Verfassern. Der erste theologische Teil zeigt in 6 Beiträgen die seit 1906 so bedeutsam veränderte theologische Lage. Um den straffen Aufsatz „Wissenschaft und Existenz" von udolf Bultmann ranken sich die Ausführungen von Martin Werner, ean Hering, Fritz Buri, Hans Schär und Ludwig Koehler, die z. T. in tärkerer Anlehnung an Schweitzer die Frage nach dem historischen Jesus, ie „Konsequent-eschatologische Deutung" des NT und die Debatte zwichen Bultmann, Barth und Jaspers behandeln. – Zehn Autoren aus sieben ändern haben zu der Festschrift für Emil Brunner Beiträge geliefert, die ch alle mit der Frage der christlichen Anthropologie beschäftigen. Von deutchen Theologen sind darunter Paul Althaus (Die Gerechtigkeit des Menchen vor Gott), Helmut Thielicke (Die Subjekthaftigkeit der Menschen. ine Studie zu einem Hauptproblem der Imago-Dei-Lehre), Heinrich Barth (Die Bedeutung der Freiheit bei Epiktet und Augustin), Max Huber, (Der inzelne in der Völkerwelt). Ein Bild des Jubilars, eine Liste der Gratulanten nd ein Verzeichnis der Publikationen Emil Brunners sind beigefügt. – L. Harold de Wolf ist Professor für systematische Theologie an der Universität Boston. Das vorliegende Buch faßt die ganze systematische Theologie in echs Abschnitten mit 43 Kapiteln unter folgenden Gesichtspunkten zusam-

men: Voraussetzungen einer christlichen Theologie, Die Bibel, Gott und die Welt, Der Mensch, Christus und die Versöhnung, Das Reich Gottes und die Kirche. Der Verfasser wurzelt in der liberalen Theologie und versucht die Brücke zu schlagen zwischen der schulmäßigen Systematik und dem Denken gebildeter Laienchristen der Gegenwart. Nach dem Urteil von John C. Bennet hat er sich offengehalten für die „post-liberal"-Entwicklung der Theologie. So findet man einige zumeist polemische Auseinandersetzungen mit Karl Barth und Emil Brunner, vor allem aber mit Rudolf Bultmann. Der Historismus vergangener Zeiten liegt ihm näher. Er liefert ihm neben seinen philosophischen Grundlegungen das Werkzeug für seine apologetischen Bemühungen. Auf die durch die deutsche und sonstige europäische Existentialphilosophie aufgeworfenen Fragen wird nur in einer Anmerkung eingegangen, Heidegger wird nicht erwähnt, doch finden sich einige kurze Hinweise auf Kierkegaard. Eine beigefügte Bibliographie läßt einen interessanten Einblick gewinnen in die für die amerikanischen Studierenden repräsentative systematisch-theologische Literatur und den deutschen Anteil an ihr, der nicht sehr groß zu sein scheint. – Es ist nach Nathaniel Micklems eigenen Worten nicht die Absicht seines schönen, angenehm zu lesenden Handbuchs, „den Ansprüchen des Christentums Vorschub zu leisten, sondern die Grundzüge der Religion darzustellen, wie sie in der Menschheit in Erscheinung tritt, und ihre wesentlichen Entwicklungslinien aufzuzeigen." Der Problematik des ganzen Unternehmens ist er sich sehr wohl bewußt. „In bezug auf die Wahrheit der Religion ist nichts bewiesen." Es bleibt am Ende der interessanten Wanderung durch das bunte Chaos der Erscheinungswelt der Religion, auch wenn man den wissenschaftlich unumgänglichen Versuch gemacht, es begrifflich zu ordnen, die Frage, ob das ganze Bemühen mit seinem Überblick über die religiösen Typen zeigt, daß es „so etwas gibt wie Religion im Unterschied von Religionen". So versteht man, daß Micklem sein Buch abschließt mit einem Hinweis auf die Lehre vom testimonium spiritus sancti internum. Die Übersetzung aus dem Englischen besorgten J. W. Hauer und Oskar Rühle. – Die gesammelten Aufsätze zur Naturphilosophie und Metaphysik des Geistes hat der Tübinger Philosoph Groos († 1946) noch selbst zusammengestellt. Helmut Groos, der nicht mit ihm verwandt ist, hat sie mit einer längeren Einführung veröffentlicht. Die meisten Aufsätze sind psychologischen Fragen gewidmet. Von theologischem Interesse sind vor allem „Die induktive Metaphysik und der Gottesbegriff", „Fortdauer und Weltplan" und über „Das Wesen des Seelengrundes".

Lateinische Patristik

Von Heinrich Karpp

Im Jahrgang 14 und 15 (1942 und 1943) brachte die Theologische Rundschau einen ausführlichen Bericht über die altchristliche Literaturgeschichte im ganzen. Nicht lange danach wurden Neuerscheinungen aus der lateinischen christlichen Literatur in zwei besonderen Beiträgen angezeigt, die beide im Jahrgang 17 (1948/49) erschienen. Es handelt sich einmal um den kurzen „Nachtrag" zu dem vorausgegangenen allgemeineren Bericht, zum andern um den eingehenden Aufsatz „Neuere Augustin-Literatur I.", den der Verfasser Hans Frhr. von Campenhausen leider nicht fortgesetzt hat. Der folgende Bericht möchte die Leser der Theologischen Rundschau mit den wichtigsten inzwischen erschienenen Arbeiten zur lateinischen Patristik bekannt machen. Er bezieht auch eine Anzahl nicht zur Besprechung eingegangener Schriften ein, erstrebt aber verständlicherweise keine Vollständigkeit. Ein erster Abschnitt soll sich mit einigen Darstellungen und Hilfsmitteln der lateinischen Patristik im allgemeinen befassen; der zweite wird von den Gesamtausgaben der lateinischen Kirchenväter und von kleineren Textreihen handeln; der dritte von Einzelausgaben; und der abschließende vierte Teil berichtet über spezielle Darstellungen und Untersuchungen, soweit nicht eine Untersuchung so eng mit einer Textausgabe zusammengehört, daß sie schon vorher mit ihr zusammen angezeigt wird.

I.

Kurt Aland: siehe von Soden u. Aland – Berthold Altaner: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Zweite, erweiterte Auflage. Freiburg 1950. Herder. XX, 492 S. – Albert Blaise: Dictionnaire latin-français des Auteurs chrétiens. Revu spécialement pour le vocabulaire théologique par Henri Chirat. Straßburg 1954. ‚Le Latin Chrétien'. 865 S. – Ders.: Manuel du Latin Chrétien. Straßburg 1955. ‚Le Latin Chrétien'. 221 S. – Eligius Dekkers: Clavis Patrum Latinorum qua in novum Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam commode recludit E. D., opera usus qua rem praeparavit et iuvit Aemilius Gaar Vindobonensis (Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen III). Steenbrugge 1951. Abbatia Sancti Petri.

XXIV, 462 S. – Heinrich Karpp: Geschichte der christlichen Literatur in der Alten Kirche (Evangelisches Kirchenlexikon. Herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber, Band 2, 1128–1132). Göttingen 1958. Vandenhoeck & Ruprecht. Pierre de Labriolle: Histoire de la littérature latine chrétienne. Troisième édition, revue et augmentée par Gustave Bardy. I. II. Paris 1947. Société d'Édition ‚Les Belles-Lettres'. XIV, 884 S. – Christine Mohrmann: Le Latin langue de la chrétienté occidentale. Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche 1950, Anno XXIV, S. 133–161. – Dies.: Linguistic Problems in the Early Christian Church. Vigiliae Christianae 1957, Vol. XI, S. 11–36. – Franz Overbeck: Über die Anfänge der patristischen Literatur. Basel (o. J.). Benno Schwabe & Co. 72 S. – Johannes Quasten: Initiation aux Pères de l'Église. Traduction de l'anglais par J. Laporte. Tome I. II. Paris 1955. 1957. Les Éditions du Cerf. XVIII, 410 und 548 S. – Hans Frhr. von Soden (und Kurt Aland): Altchristliche Literaturgeschichte (Die Religion in Geschichte und Gegenwart – RGG – 3. Auflage, herausgegeben von Kurt Galling, Band 1, 280–288). Tübingen 1957.

Der Aufsatz „Über die Anfänge der patristischen Literatur", den Franz Overbeck 1882 in der Historischen Zeitschrift veröffentlichte, hat fast klassisches Ansehen erlangt. Obwohl er mit der lateinischen Patristik unmittelbar nichts zu tun hat, mag er deshalb in diesem Bericht erwähnt werden im Zusammenhang mit den Büchern und Aufsätzen, die von der altchristlichen Literatur im ganzen handeln. O. unterschied eine christliche Urliteratur, die bis zu Hegesipp und Papias reicht und durch die Formen der profanen Literatur noch nicht beeinflußt ist, von der Patristik als der „griechisch-römischen Literatur christlichen Bekenntnisses und christlichen Interesses". Diese Abgrenzung hat zum Verständnis der christlichen Literatur wesentlich beigetragen und kann es noch immer tun. Deshalb ist der Neudruck als selbständiges Buch sehr zu begrüßen. (Leider ist im Nachdruck auf S. 70 in Zeile 4 der Anmerkung 37 eine Zeile der Vorlage ausgelassen worden.) Man wird freilich heute beachten müssen, daß die Grenzen zwischen der Urliteratur oder Gemeindeliteratur und der eigentlichen Literatur, die nach O. durch die apologetischen und polemischen, d. h. antihäretischen Schriften vorbereitet wird und mit Klemens von Alexandrien in vollem Sinne beginnt, doch fließende sind, als O. meinte. Denn schon in den früheren Schriften ist eine Zunahme des historischen Interesses zu erkennen, die einer Abschwächung der eschatologischen Naherwartung und dem Einrichten auf längere geschichtliche Dauer entspringt. Vielleicht darf man auch die Epistel, den uneigentlichen Brief, als ein Mittelglied zwischen Urliteratur und Literatur ansehen.

Overbecks Anregungen sind erst spät und nur teilweise verwirklicht worden. Das ist kein Zufall. In seinem Überblick über die altchristliche Literaturgeschichte in der zweiten Auflage der RGG hatte H. von Soden einleitend bemerkt, daß „die Aufgabe einer eigenen und eigentlichen Geschichte der Altchristlichen Literatur als solcher, ihrer Formen, Gattungen, Schriftsteller

persönlichkeiten noch weniger gefördert" sei und diese „wesentlich als Quellenkunde der Kirchen- und Dogmengeschichte gepflegt" werde. Als Kurt Aland diesen Artikel in die dritte Auflage der RGG übernahm, schränkte er v. S. s Worte in bezeichnender Weise ein. Die „Schriftstellerpersönlichkeiten" strich er ganz. Dann wies er darauf hin, daß für die Frühzeit inzwischen die Erforschung der Formen und Gattungen fortgeschritten ist, und – das ist das Wichtigste – er merkte mit Recht an, daß die noch unerledigte Aufgabe der eigentlichen Literaturgeschichte in der übrigen altchristlichen Literatur „nach Lage des Stoffes wohl auch weniger Erfolg verspricht". Im übrigen hat v. S. s knappe, straffe Darstellung aus dem Jahre 1927, die Aland durch einige Zusätze auf den neuesten Stand gebracht hat, in den dreißig Jahren nichts von ihrer Kraft zu charakterisieren eingebüßt. – Einen noch knapperen Überblick habe ich selbst im Evangelischen Kirchenlexikon gegeben und dabei versucht, trotz der auferlegten Kürze auf den Wandel im Wesen der altchristlichen Literatur und an wichtigsten Stellen auch auf das Eindringen der profanen Formen hinzuweisen.

Das wichtigste patristische Handbuch in deutscher Sprache ist die „Patrologie" von B. Altaner. Sie ist durch eingreifende Umarbeitung aus der altbewährten Patrologie von G. Rauschen hervorgegangen und 1938 zum ersten Male unter A. s Namen erschienen (vgl. Th. Rundschau 15, 1943, S. 101 f.). Nachdem sie noch während des Krieges mit zum Teil erheblichen Ergänzungen in italienischer, französischer und spanischer Sprache und 1947 auch in ungarischer Sprache erschienen war, konnte A. 1950 auch die deutsche Ausgabe auf den neuesten Stand bringen. Trotz größter Erschwerungen gelang es ihm, die bis 1949 erschienene Literatur auch des Auslandes in annähernder Vollständigkeit zu verzeichnen. Gerade dafür weiß jeder Benutzer ihm und seinen ausländischen Helfern Dank, da die patristischen Studien im letzten Menschenalter in den westlichen Nachbarländern und auch in Amerika einen solchen Aufschwung genommen haben, daß man ihre Ergebnisse nicht ohne Schaden übergehen könnte. A. bemerkt im Vorwort selber, er habe dreizehn Autoren erstmals erwähnt. Gerade weil sein Buch auch als Nachschlagewerk dient, ist es richtig, auch weniger bedeutende Schriftsteller zu nennen, zumal dann, wenn diese – wie etwa Symeon von Mesopotamien – erst durch die neuere Forschung greifbar geworden sind und sich in den älteren, großen Darstellungen und Nachschlagewerken noch nicht finden. Vielleicht wären in einer Neuausgabe auch Aponius wegen seines Kommentars zum Hohenlied und Endelechius als christlicher Bukoliker aufzunehmen. (Grundlegend für das Verständnis des letzteren ist der Aufsatz von W. Schmid: Tityrus Christianus. Rheinisches Museum für Philologie N. F. 96, 1953, S. 101–165.) Daß der sehr erwünschten Erweiterung des Textes auch gewisse Kürzungen gegenüberstehen, wird man billigen müssen. Da die Anzeige des Buches so spät erfolgt

und eingehende Besprechungen vorliegen, genügt es, hier auf nur wenige Einzelheiten hinzuweisen.

Der S. 112 zu Irenäus erwähnte Aufsatz in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1937 stammt von Koestermann, nicht von Klostermann; in den betreffenden Abschnitt wären von S. Lundström auch die „Neuen Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung" von 1948 zu nennen. – Augustins Freundeskreis in Thagaste verdient doch wohl noch nicht die Bezeichnung eines klösterlichen Gemeinschaftslebens (S. 367). Auf S. 364, Zeile 6 von unten gehört die Arbeit von Kalinka nicht unter die Ausgaben, sondern unter die Abhandlungen, die A. in der folgenden Zeile angibt. – Man vermißt im Register den Johannes von Scythopolis, der im Text S. 471 mit Recht als wichtiger Ausleger des Areopagiten erwähnt ist. Vielleicht sollte man, wie M. Schuster es in seiner Darstellung im Handbuch der Literaturwissenschaft getan hat, den Claudius Claudianus gar nicht mehr unter die christlichen Schriftsteller rechnen. Denn ob ihm wirklich eines der unter seinem Namen überlieferten Gedichte gehört, ist fraglich, und Augustins Charakteristik, Claudian sei *a Christi nomine alienus,* meint doch eher einen Ungetauften als einen Scheinchristen.

Wenn man Altaners Buch als das nimmt, was es ist, und weder eine Literaturgeschichte noch eine Dogmengeschichte erwartet, so muß man es als ein hervorragendes, unentbehrliches Hilfsmittel für alle Arbeit in der Patristik anerkennen und deshalb wünschen, daß es weiter auf dem neuesten Stand der Forschung gehalten wird. Die in den Jahren 1951 und 1955 erschienenen Auflagen wiederholen die zweite Auflage, aber eine veränderte Neuauflage ist zu erwarten.

Altaners Buch wird seinen Platz auch neben der ausführlichen, auf vier Bände berechneten Patrologie behaupten, die Johannes Quasten seit 1950 herausgibt. Die beiden ersten Bände der englischen Originalausgabe hat von Campenhausen im Jahrgang 22, 1954, S. 319 f. dieser Zeitschrift angezeigt. Hier sei deshalb nur noch auf zwei kleine technische Vorzüge des Werkes hingewiesen. Bei seinem größeren Umfang kann es in den Literaturangaben auch die Aufsätze mit vollem Titel aufführen und Bücher, die mehrere Schriftsteller betreffen, an jeder einschlägigen Stelle erneut angeben, was dem Leser manche Mühe erspart. Der erste Band berührt die lateinische Patristik nur in einigen allerdings sehr wichtigen Bemerkungen über die Sprache der Väter und über die ältesten Märtyrerakten. Denn nach den neuesten Untersuchungen scheint es schon im frühen zweiten Jahrhundert eine lateinische, wahrscheinlich römische Übersetzungsliteratur gegeben zu haben. Q. hält die lateinische Fassung der „Passio SS. Perpetuae et Felicitatis" für den Originaltext, während der Herausgeber van Beek auch den griechischen Text demselben Verfasser zuspricht. Der zweite Band, der die Darstellung des vornizänischen Schrifttums zu Ende führt, bringt innerhalb einer räumlichen Gliederung auch die rasch aufblühende lateinische Literatur. An der Spitze der

Werke aus Rom steht der „Octavius" des Minucius Felix, ohne daß Q. behaupten wollte, daß dieser auch den afrikanischen Schriftstellern zeitlich vorangehe. Er läßt den Prioritätsstreit zwischen Minucius Felix und Tertullian unentschieden. Der englischen Originalausgabe ist sehr bald eine französische Übersetzung gefolgt, die auch zahlreiche Ergänzungen des Textes und besonders der Literaturangaben bietet. Der Übersetzer, J. Laporte, hat bei der Wiedergabe der zum Teil recht umfangreichen Textproben schon vorhandene französische Übersetzungen benutzt. Die französische Formulierung des Titels – „Initiation aux Pères" statt „Patrology" – bringt sehr gut zum Ausdruck, daß Q. mit seiner Darstellung nicht nur dem Wissenschaftler dienen will, sondern den Kirchenvätern auch neue Leser gewinnen möchte. Diesem Ziel dienen besonders die Textproben.

Einige Jahre vor dieser Patrologie in französischer Sprache hatte Frankreich die wegen ihres weiten Blicks, ihrer Gediegenheit und anziehenden Darstellung geschätzte Geschichte der lateinischen christlichen Literatur von Pierre de Labriolle in einer neuen Ausgabe erhalten. Die erste Auflage war 1920 erschienen, die zweite 1924. Jetzt hat G. Bardy den Text und den gelehrten Apparat durch viele, zum Teil recht umfangreiche Zusätze ergänzt. Sehr praktisch sind an diesem Buche die beigegebenen Tafeln. Die erste stellt die lateinische christliche Literatur in zeitlicher Folge, aber nach Landschaften nebeneinander geordnet zusammen und gibt in parallelen Spalten die gleichzeitige christliche griechische Literatur und die profane Literatur beider Sprachen an. Die folgenden sieben Tafeln enthalten die einzelnen Schriften wichtiger Autoren mit Angabe der Entstehungszeit, der Ausgaben und französischen Übersetzungen. Man sieht, daß auch Frankreich im Jahre 1947 noch nicht den Zugang zur Wissenschaft jenseits seiner Grenzen gefunden hatte: Die 1939 und 1942 erschienenen Bände 69 und 70 des Wiener Korpus sind nicht genannt.

Desto erfreulicher ist es, daß bibliographische Vorarbeiten, die unabhängig voneinander in Wien und Steenbrugge geleistet wurden, nicht zu zwei Konkurrenzausgaben geführt haben, sondern nach dem letzten Kriege zusammengearbeitet wurden. So entstand die „Clavis Patrum Latinorum", in der Eligius Dekkers zu den einzelnen Vätern bis zum 8. Jahrhundert jeweils die beste Textausgabe – die keineswegs immer die neueste sein muß –, ferner die in ihr nicht genannten Handschriften und die kritischen Untersuchungen über die Echtheit und die Textgestalt zusammenstellt. Auch wird, soweit vorhanden, die Fundstelle in der Patrologie von Migne, im Wiener Korpus (CSEL) und in den „Monumenta Germaniae Historica" angegeben. Es ist verständlich, daß D. die Urkunden und inschriftlichen Denkmäler nicht berücksichtigt, aber auch die lateinischen Übersetzungen, z. B. die alte Übersetzung des Irenäus und die Bibelübersetzungen, bleiben leider außer Be-

tracht. Der Stoff ist in fünfzehn Kapitel gegliedert. Kapitel 1 bis 4 umfasse die Prosaschriftsteller von den Anfängen bis zu Beda, dann folgen Sachgebiete, z. B. die Dichter; Grammatiker und Rhetoren; Mönchsregeln; Bußbücher; liturgische Denkmäler; Geschichtswerke. Ein Register der Schriftsteller und ihrer Werke, eine systematische Inhaltsübersicht und ein Verzeichnis der Initia sind beigefügt.

Dieser „Schlüssel" ist äußerst umfassend und zuverlässig. Daß ihm Unregelmäßigkeiten und auch Mängel anhaften, kann angesichts der Schwierigkeiten nicht verwundern. (Es sei auf die eingehende Kritik von Bonifatius Fischer in der Theol. Literaturzeitung 77, 1952, 287–289 verwiesen.) Ein solches Buch bedarf der zweiten Auflage, um auszureifen. Es stellt schon jetzt ein hervorragendes Hilfsmittel für die lateinische Patristik dar. Seine Anlage und Anordnung sollen für die in Steenbrugge begonnene neue Väterausgabe maßgebend sein, über die weiter unten zu berichten ist.

Zwei nützliche Hilfsmittel anderer Art hat Albert Blaise geschaffen. Sein „Dictionnaire latin-français des Auteurs chrétiens" will aus den vorhandenen zahlreichen lexikographischen Einzelarbeiten zusammenstellen, welche neuen Begriffe und Wortbedeutungen, die vor allem die Besonderheit der christlichen Sprache ausmachen, in den Texten bis zum Ausgang der merowingischen Zeit zu finden sind. Im Vorwort unterrichtet B. über Ziel und Anlage seines Wörterbuches. Er weist darauf hin, daß er – mit Recht – den Begriff *latin tardif* („Spätlatein") der Bezeichnung *bas-latin* vorzieht, weil dieses leicht die unberechtigte Vorstellung eines Verfalls wachruft, von dem doch bei allgemeinen, einer ganzen Zeit eigenen Spracherscheinungen nicht die Rede sein könne. Eine kurze Erörterung über das „christliche Latein" schließt sich an. Sehr ausführlich sind (auf 21 Seiten) die zitierten Schriftsteller und Schriften verzeichnet, darunter auch zahlreiche Handschriften der altlateinischen Bibelübersetzung. Zur Entlastung des Wörterbuches hat B. in der Einleitung auch gewisse lautliche Abweichungen zusammengestellt, die sich vor allem in den Handschriften merowingischer Zeit finden (z. B. *abbotissa* statt *abbatissa*).

B. kann auf knappem Raum viel bieten, weil er den ohne Sinnänderung weiterbenutzten Wortschatz klassischer Zeit nicht besonders berücksichtigt. Er macht daher bei der Lektüre der Väter ein gutes Handwörterbuch nicht ganz überflüssig; selbst aus christlichen Texten bietet das Handwörterbuch von Georges manche Belege, die man bei B. nicht liest. Dafür gibt dieser aber sehr viele Stichwörter, die bei Georges fehlen. Die Belege für die einzelnen Bedeutungen hat B. ausgeschrieben und großenteils übersetzt, so daß man die Artikel wirklich zusammenhängend lesen kann. Ein weiterer Vorzug ist, daß bei solchen stilistischen Eigenheiten, die einer griechischen oder hebräischen Vorlage entstammen, der Originaltext oft mit abgedruckt wird. Manch

egriffe hat B. eingehender erläutert (z. B. *contessero*). Natürlich kann man niges vermissen. Schwerer wiegt, daß die im ganzen sehr sorgfältig über-gte Ordnung der Bedeutungen in einigen Fällen doch nicht überzeugen kann nd daß der Zusammenhang mit dem vorchristlichen Sprachgebrauch noch leichmäßiger zu berücksichtigen wäre.

Beispielsweise kann man sehr schön erkennen, wie das Wort *opus* im christlichen atein eine ganz überwiegend theologische Bedeutung erhält. Aber bei dem Verbum *ntionari* wäre doch zuerst die Bedeutung zu nennen, die der klassischen („in der olksversammlung auftreten oder sprechen"; „öffentlich sprechen") am nächsten ommt; das wäre die Bedeutung „öffentlich erklären". Erst hinter ihr wäre dann predigen" anzuführen, auch wenn dieser Sinn sicher viel häufiger vorkommt als ner. Ob es geraten ist, zwei Wörter *oraculum* mit den Grundbedeutungen „Orakel" nd „Gebetsstätte" zu unterscheiden, läßt sich bezweifeln. Doch könnte man zu-unsten dieser Einteilung sagen, daß das zweite Wort von *orare* = „beten" ausgeht, icht wie das erste von *orare* = „sprechen" und insofern als eine christliche Neu-ildung gelten kann. Bei *orarium* wäre anzugeben, daß das Wort zwar nachklassisch, ber doch vorchristlich ist.

Doch genug der Beispiele. Es wäre ungerecht, wollte man wegen solcher Wünsche den hohen Wert verkennen, den das mit großem Fleiß und großer uverlässigkeit abgefaßte, auch sehr übersichtlich und gut gedruckte Buch ir jede Beschäftigung mit den lateinischen Kirchenvätern hat.

Als weiteres Hilfsmittel für den Patristiker, vor allem für den angehenden, at B. sein kleines Handbuch des christlichen Latein („Manuel") veröffent-cht, dessen Inhalt ursprünglich für die Einleitung des Wörterbuches vorge-ehen war. Man wird es begrüßen, daß er seine Ausführungen selbständig erausgegeben hat. Das Handbuch umfaßt zwei nach Umfang und Inhalt anz verschiedene Teile. Im ersten Teil (S. 11–66) befaßt sich B. mit dem til der christlichen Schriftsteller im allgemeinen. Die Eigenart ihrer Sprache ieht er in der Neigung zur Symbolik und Bildlichkeit überhaupt und in der rößeren Wärme und Affektgeladenheit ihrer Ausdrucksweise, die auch zu euen Wortbedeutungen führt. Den Bilderreichtum zeigt er sehr schön am Beispiel des Sündenbegriffes. Es sollte deutlicher gesagt werden, daß diese Eigenart das christliche Latein zwar vom profanen unterscheidet, ihm aber nit jeder anderen christlichen Sprache gemeinsam ist, da es sich in vielen Beispielen lediglich um die wörtliche Wiedergabe alt- und neutestamentlicher Wendungen handelt. Wenn beispielsweise in der Vulgata die drei Jünglinge im eurigen Ofen Gott preisen als *superlaudabilis et supergloriosus* (Dan. 3, 53), ann ist das zunächst nichts als eine wortwörtliche Nachbildung der griechi-chen Vorlage und verrät keine tiefere Absicht. Erst wenn solche Wendungen ußerhalb von klar abgegrenzten Zitaten begegnen, werden sie aus einem Notbehelf zu einem inneren Besitz der lateinischen Sprache, und erst dann

beweisen sie etwas für eine „valeur purement affective", die ihnen ja tatsächlich anhaften kann.

Der zweite Teil (S. 67–198) stellt „grammatische Beobachtungen" zusammen. Abweichungen in der Formen-, Kasus- und Satzlehre werden der Reihe nach aufgeführt und mit ausgewählten Beispielen belegt. Nicht selten könnte man darauf hinweisen, daß eine solche „Abweichung" schon an den vorchristlichen Sprachgebrauch anknüpfen konnte; die Gräzismen sind sorgfältig beachtet. In aller Knappheit hat B. eine Fülle von sprachlichem Stoff übersichtlich bewältigt. So ist eine nützliche Arbeitshilfe entstanden, die den im Wörterbuch verzeichneten Sprachgebrauch aus seiner Vereinzelung heraushol. Wer tiefer eindringen will, findet in einer Bibliographie von etwa 25 Titeln den Weg gezeigt.

Was der Hinweis auf das Lexikon für Theologie und Kirche bezweckt, bleibt allerdings unklar. Sollte etwa der Artikel „Kirchensprache" gemeint sein? Gelegentlich fehlt bei einem Titel das Erscheinungsjahr, z. B. „1928" bei Stummers „Einführung in die lateinische Bibel". Die – in sich mehr abgerundete – „Introduction to Ecclesiastical Latin" von H. P. V. Nunn (so!) ist 1951 in dritter, nicht in zweiter Auflage erschienen.

Die beiden Bücher von Blaise stehen in festem Zusammenhang mit der Erforschung der sogenannten christlichen *Sondersprache,* um die sich vor allem die Schule von Nijmwegen verdient gemacht hat. Führend war hier Joseph Schrijnen, auf dessen Buch „Charakteristik des Altchristlichen Latein" (1932) schon in der Theologischen Rundschau 14, 1942, S. 218 hingewiesen wurde. Wie sich die Theorie der christlichen Sondersprache entwickelt hat, kann man in einem Aufsatz seiner Schülerin Christine Mohrmann im Jahrgang 1939 der Zeitschrift Aevum (S. 339–354) nachlesen. Die deutsche kirchengeschichtliche Forschung hat m. E. diese sprachwissenschaftlichen Entdeckungen noch nicht genügend beachtet. Das ist deshalb zu bedauern, weil die Erkenntnis der christlichen Sprache Licht werfen kann auf die Art und die Auswirkung der altchristlichen Lebensgemeinschaft, auf ihre soziale Zusammensetzung und auch auf ihr Verhalten zu Gesellschaft und Kultur überhaupt. Den Sondersprachen bilden sich als Differenzierung der allgemeinen Sprache in Menschengruppen, die gemeinsam unter besonderen Voraussetzungen leben. Das Kirchenlatein ist also nicht mehr als ein Teil des altchristlichen Latein. Um auf die hohe Bedeutung seiner Erforschung hinzuweisen, berichten wir im Folgenden über zwei Aufsätze von Christine Mohrmann, die als Beispiele für viele Arbeiten stehen mögen.

Der Aufsatz „Le Latin langue de la chrétienté occidentale" enthält zwei Vorlesungen, die 1949 an der Mailänder katholischen Universität gehalten wurden. Ch. M. führt aus, daß die Latinisierung der westlichen Gemeinden, die sich anfangs des Griechischen bedienten, nicht von Afrika ausging, sondern in

om gleichzeitig erfolgte. Hier wurde um das Jahr 150 die Umgangssprache r Christen lateinisch, dann folgte etwa ein Jahrhundert später die offizielle prache des Schriftverkehrs und der Literatur, während sich die griechische iturgiesprache in einem Teil der Meßgebete, mindestens im Kanon, noch nd hundert Jahre länger hielt. Der früher angenommene Vorrang Afrikas schränkt sich also nach der neueren Forschung darauf, daß die Latinisieng hier in einem Zuge erfolgte, in Rom dagegen in drei Schüben. Die christche Sondersprache umfaßte nicht bloß den Glaubensbesitz, sondern auch egriffe allgemeiner Art. Die älteste Christenheit verzichtete gemäß der nieren Herkunft ihrer Mehrheit darauf, eine durch Vorbilder und Überliefeng genormte Kultursprache zu pflegen, und öffnete sich statt dessen vulären und fremden Einflüssen; schließlich empfand man deren Herkunft gar icht mehr. Aus dem eigenen Geiste heraus förderte das Christentum in seen Neubildungen, die nicht unlateinisch waren, aber von einer puristischen prachgesinnung aufgehalten worden waren, besonders den abstrakten Wortchatz. Die Wiedergabe der speziell christlichen Begriffe erfolgte entweder urch Übernahme griechischer Wörter oder durch Neubildung oder durch ntfaltung eines neuen Sinnes an einem älteren lateinischen Wort. In der ersen Gruppe setzten sich die Entlehnungen des zweiten und dritten Jahrhunerts, die besonders konkrete Einrichtungen betrafen (z. B. *ecclesia, apostolus, angelium, bapstisma*), mit größtem Erfolg durch. Wenn dagegen Tertullian in lateinische Neubildungen versuchte wie *tingere* für *baptizare*, so fand er amit keinen Anklang.

Beachtenswert ist die Beobachtung, daß man Begriffe, die nicht äußere inrichtungen, sondern das innere Empfinden bezeichnen, ganz überwiegend teinisch wiedergab, wie denn überhaupt die spätere Terminologie fast rein teinisch war. Unter den christlichen lateinischen Begriffen überwiegen angs die Bedeutungsneubildungen bei weitem die lexikographischen Neubilungen. Sie konnten zwar an einen bereits vorhandenen sekundären Sinn annüpfen; aber Ch. M. betont doch mit Recht gegen Löfstedt, daß man sich en Übergang zum christlichen Wortgebrauch in den ältesten Beispielen eist nicht unmerklich vorstellen dürfe, sondern als deutlich spürbare Wirung des neuen Glaubens. Für die Art der Sondersprache ist es bezeichnend, aß bei dieser Umbildung der vorher maßgebende Wortsinn in der allgemeinen prache fortbestehen konnte. – In der Syntax erwies sich die neue Religion egreiflicherweise nicht so revolutionär wie im Wortschatz. Ihre Wirkung beand mehr darin, daß die in der Bibel vermittelten griechischen und hebräihen Einflüsse dazu reizten, bisher ungenutzte Möglichkeiten der lateinischen prache zu entwickeln. (Ch. M. nennt als Beispiele u. a. *si* in der indirekten rage, den finalen Infinitiv, den Komparativ mit *ab* vor dem Ablativ und inrumentales *in*.) Keine orientalische Religion hat eine solch tiefgreifende

sprachliche Sonderentwicklung herbeigeführt wie das Christentum. Abe dieser stürmische Prozeß wurde im dritten Jahrhundert und in der erste Hälfte des vierten in sehr viel ruhigere Bahnen geleitet.

Die neue, konservativere Haltung begründet Ch. M. mit dem Einströme von Gebildeten in die Kirche und mit der ständigen, wenn auch äußerliche Einwirkung des heidnisch-antiken Bildungsgutes durch den Schulunterrich Seit der Mitte des vierten Jahrhunderts folgt wieder eine lebendige sprach liche Aktivität, nur von mehr gelehrter Art als in der Anfangszeit. Es komm jetzt zu einem glücklichen Ausgleich zwischen der christlichen Sondersprach und der stilistischen und linguistischen Überlieferung; auf ihm ruht die Blüt der lateinischen christlichen Literatur dieser Zeit. Ch. M. greift drei eindrucks volle Beispiele für diesen christlichen Humanismus heraus: die Ausbildun einer christlichen Beredsamkeit, einer christlichen Dichtung und der röm schen Liturgie. In der Predigt hat Augustin, wie Ch. M. nachweist, theoretisc und auch praktisch die antike Rhetorik zwar in Dienst genommen, aber ohn ihr die lebendige Kraft der Volkssprache zu opfern; vor allem hat er Sprach und Stil der Bibel sich zum Vorbild gewählt. Die Dichter zeigen im vierte Jahrhundert eine sklavische Abhängigkeit von römischer Tradition, verbur den mit einem völligen Verzicht auf die christliche Sondersprache. Auc wirkliche christliche Dichter wie Prudentius und Paulin von Nola meide noch das eigene Sprachgut. Erst Ambrosius gibt im Hymnus dem Christen tum eine eigene lebendige Dichtung. Sie bleibt lebendig, weil Ambrosius da Gleichgewicht zwischen den christlichen und den römischen Elementen fanc wie Ch. M. knapp, aber überzeugend im einzelnen ausführt. In der römische Liturgie wirken nicht die orientalisch-hellenistischen Kulte nach, sondern d altrömische, und auch er nicht mit seinem Wortschatz, sondern mit seiner Gebetsstil, etwa durch Häufung synonymer Ausdrücke.

Ch. M. gibt in ihrem Überblick trotz der Knappheit ein sehr anschauliche Bild des christlichen Latein. Auffällig ist im Vergleich mit den älteren Au fassungen, wieviel mehr Rom selbst in der Sprach- und Literaturgeschicht hervortritt. Hier in Rom hat nicht nur die Latinisierung selbständig begor nen, sondern hier ist nach Ch. M. auch sehr früh der erste Klemensbrief übe setzt worden und hier auch (gegen Th. Klauser) die von Ambrosius bezeugt Form des Meßkanons entstanden. Das ist überraschend viel auf einmal. Abe auf alle Fälle scheint mir der frühe Übergang der römischen Gemeinde zu lateinischen Alltagssprache überzeugend nachgewiesen zu sein.

In ihrem in den „Vigiliae Christianae" 1957 erschienenen Aufsatz zeigt Ch M., daß das frühchristliche Sprachproblem eine äußere und eine innere Seit hat. Zu jener gehört die Verbreitung der einzelnen Sprachen im christliche Gebrauch und der Übergang von der einen zur andern. Das innere Proble besteht in der viel schwierigeren und auch wesentlicheren Frage, wie die Chr

ten den neuen Inhalt innerhalb der alten, mit der gesamten antiken Kultur fest zusammenhängenden Form auszudrücken vermochten und wie sie dabei im Rahmen der vorhandenen Sprachsysteme ihren eigenen Ausdruck fanden. Der Aufsatz zeigt sehr schön, wie Osten und Westen in der Lösung dieser Schwierigkeiten verschiedene Wege gingen. Die östliche Christenheit schuf bekanntlich um ein griechisches Kerngebiet herum auch eine Literatur in den Sprachen der angrenzenden großen und kleinen Völker; dagegen setzt die Kirche des Westens die Einheitskultur des römischen Einheitsreiches in der kirchlichen Einheitssprache fort. Gegenüber dem inneren Sprachproblem hatte es der Westen insofern schwerer, als ihm kein lateinisches Gegenstück zur Septuaginta den Weg zu einer eigenen Sprache und einer eigenen Bibel bahnte. Im ganzen blieben die Christen des Westens in ihrer Sprache konservativer als die des Ostens. Sie hielten sich die profanen und heidnisch-religiösen Begriffe entschiedener fern, auch noch, als seit der Mitte des vierten Jahrhunderts ihre Abwehr an Strenge nachließ. Die lateinisch sprechenden Christen bildeten weniger neue Bedeutungen vorhandener Worte aus als die griechisch sprechenden, dafür aber viel mehr neue Lehnwörter und neue Wörter. Zum Beispiel übernahm der Osten das Wort *σωτήρ* und paßte es sich semasiologisch an; dagegen verzichtete der Westen auf die Benutzung des Wortes *conservator* und schuf statt dessen *salvator*. Der kirchengeschichtliche Ertrag dieser Beobachtungen liegt darin, daß sie schon sehr früh die Ansätze zu einer abendländischen Ausprägung des Christentums erkennen lassen und daß sie zeigen, wie die Christen des zweiten und dritten Jahrhunderts in ihrer Sprache, namentlich im Westen, mehr auf Abstand als auf Anknüpfung bedacht waren, um mit der eigenen sprachlichen Form die eigene Sache rein zu halten.

II.

1) *Corpus Christianorum.* Series Latina. Turnholti. Typographi Brepols. Editores pontificii. 1. 2.: Q. Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars I: Opera catholica. Libri adversus Marcionem. Pars II: Opera montanistica. (1953–)1954. Zus. XXV, 1632 S. – 2) *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.* Wien. Hoelder-Pichler-Tempsky. Vol. 71: Cassiodori-Epiphanii Historia Ecclesiastica Tripartita. Recensuit Waltarius Jacob. Editionem curavit Rudolphus Hanslik. 1952. XXI, 767 S. – Vol. 72: Aratoris subdiaconi De Actibus Apostolorum. Ex recensione Arturi Patch McKinlay. 1951. LXIV, 363 S. – Vol. 73: Sancti Ambrosii Opera. Pars VII: Explanatio Symboli. De Sacramentis. De Mysteriis. De Paenitentia. De Excessu Fratris. De Obitu Valentiniani. De Obitu Theodosii. Recensuit Otto Faller S. J. 1955. XVIII, 125*, 443 S. – Vol. 74: Sancti Aureli Augustini Opera. Sectio VI Pars III: De libero arbitrio libri III. Recensuit Guilelmus M. Green. 1956. XXII, 164 S. – 3) *Opuscula Patrum* I. Q. S. F. Tertulliani Ad Scapulam. Prolegomeni, Testo Critico e Commento di Antonio Quacquarelli. Rom (–Paris–Tournai–New-York) 1957. Desclee & Cie. 131 S. – 4) *Sources Chrétiennes.* Paris. Les Éditions du Cerf. Nr.

35: Tertullien: Traité du Baptême. Texte, introduction et notes de R. F. Refoulé O. P. Traduction en collaboration avec M. Drouzy, O. P. O. J. (1952). 107 S. – N 39: Lactance: De la Mort des Persécuteurs. I: Introduction, texte critique et traduction de J. Moreau. II: Commentaire de J. Moreau. 482 gezählte S. – 5) *Stromata Patristica et Mediaevalia.* Edenda curant Christine Mohrmann et Johannes Quasten Utrecht/Brüssel, von Fasc. 2 ab: Utrecht/Antwerpen. In aedibus Spectrum. Fasc. 1 S. Aurelii Augustini Sermones selecti duodeviginti. Quos ad fidem codicum recen suit prolegomenis notisque instruxit D. C. Lambot O. S. B. 1950. 151 S. – Fasc. 2: Aurelii Augustini Contra Academicos, De beata vita necnon De ordine libri. Quos ad fidem codicum recensuit prolegomenis notisque instruxit Wilhelmus M. Green 1955. 150 S. – Fasc. 4: Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Oratione et De vigilibus velandis libelli. Quos... recensuit prolegomenis paucissimisque adnotationibus instruxit G. F. Diercks. 1956. 62 S. – Fasc. 5: Q. S. F. Tertulliani Adversus Hermogenem Liber. Quem ... recensuit prolegomenisque instruxit J. H. Waszink 1956. 68 S. – 6) The Early Christian Fathers. A Selection from the writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius. Edited and translated by Henry Bettenson. London 1956. Oxford University Press. VII, 424 S. – 7) Weisheit der Väter. Ein Kirchenväter-Brevier. (Ausgewählt und übertragen von Heinrich Kraft.) Hamburg 1957. Agentur des Rauhen Hauses. 304 S.

Die Erforschung und überhaupt die Benutzung der Kirchenväter hängt immer von der Zugänglichkeit guter Textausgaben ab. Deshalb hat Migne Patrologie mit ihrer nahezu vollständigen Sammlung der griechischen und lateinischen Texte trotz nicht geringer Mängel nun schon etwa ein Jahrhundert lang einen einzigartigen Dienst getan. Sie kann nicht durch bessere Ausgaben einzelner Werke oder einzelner Schriftsteller überflüssig werden, sondern nur durch eine ebenso umfassende, aber verbesserte *Sammelausgabe.* Mignes lateinische Reihe war kaum beendet (1855), da ließ die Wiener Akademie in ihrem *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) von 1866 ab die lateinische Literatur der ersten sechs Jahrhunderte in modernen kritischen Ausgaben erscheinen. Aber während Migne dadurch, daß er sich mit Nachdrucken älterer Ausgaben begnügte, in 12 Jahren 217 Textbände herausbringen konnte, die zwölf Jahrhunderte umfassen, ist die streng wissenschaftliche Wiener Ausgabe noch immer nicht ans Ziel gekommen. Von dem Stand ihrer Arbeit ist hier zuerst zu berichten, ehe weitere Sammelausgaben genannt werden.

Als letzter Band des Wiener Korpus wurde im Jahrgang 17, 1948/49, S. 156 f dieser Zeitschrift die Fortsetzung der Tertullian-Ausgabe angezeigt (CSEL 70 vom Jahre 1942). Ihm folgte nach dem Kriege in Band 71 die sogenannte Historia tripartita, die dem Mittelalter nahezu ausschließlich seine Kenntnis der Kirchengeschichte vom Jahre 324 bis 439 vermittelte. Sie hat ihren Namen daher, daß sie – im 6. Jahrhundert – aus den Werken dreier griechischer Schriftsteller, des Sokrates und Theodoret von Cyrus und zu

rgänzung auch des Sozomenos, in lateinischer Sprache zusammengearbeitet urde. Alle bisher benutzten Ausgaben gehen auf die des Humanisten Beatus henanus von 1523 und die des Mauriners J. Garet von 1671 zurück, und uch diesen Drucken liegt keine gute Überlieferung zugrunde. Die neue Aus- abe des CSEL ist also die erste wirklich kritische; sie ist dadurch geeignet, elbst wieder zur Rekonstruktion der griechischen Vorlagen beizutragen.

Der ursprüngliche Herausgeber W. Jacob hat gezeigt, daß die erreichbaren 38 Handschriften sich in sechs Gruppen einordnen lassen und daß von diesen ur eine einzige als Grundlage für die Textgestaltung in Frage kommt; alle ndern sind mehr oder weniger stark überarbeitet und kommen daher nur zur rüfung in Betracht. Der Text der Ausgabe ruht deshalb auf drei Handschrif- en, und dort, wo zwei von ihnen lückenhaft sind, auf einer vierten und fünften Handschrift; alle andern erscheinen im Apparat zusammengefaßt als *recensio- es*. Wie der Apparat konnten auch die Prolegomena kurz gehalten werden, da . s Vorarbeiten selbständig im Druck erschienen sind[1]). Für W. Jacob, der aus em Kriege nicht zurückgekehrt ist, hat Rudolf Hanslik die Untersuchun- en und - mit etwas abgewandelten Grundsätzen – die Ausgabe zum Druck ebracht. Hanslik weist in der Einleitung nach, daß Epiphanius nicht, wie nan anzunehmen pflegt, bloß Übersetzer vorbereiteter Exzerpte war, son- ern diese auch selbst auswählte und zusammenstellte; von Cassiodor stammt ur das Proömium. Die Ausgabe erfüllt alle Erwartungen. Der Text ist nicht elten mit Hilfe der griechischen Originale verbessert, natürlich nur soweit nan mit Fehlern in der lateinischen Überlieferung, nicht der Übersetzung zu echnen hat. Irrtümer des Übersetzers werden aber im Apparat durch Gegen- iberstellung der Vorlage aufgezeigt. Es bleibt freilich eine gewisse Unsicher- eit, ob die unberücksichtigten Handschriften nicht vielleicht mehr Richtiges nthalten, als die Stichproben erwarten lassen. Aber Wesentliches ist von hnen nicht zu erwarten; das hat J. in seinen Untersuchungen über „die andschriftliche Überlieferung" erwiesen. Es fällt auf, daß in diesen die älteste Handschrift die Bezeichnung trägt „I Nr. 11", in der Ausgabe dagegen „I Nr. 10" und daß hier von 137 Handschriften gesprochen wird, während die Untersuchungen 138 aufzählen.

In Band 72 derselben Reihe hat A. P. McKinlay die erste kritische Ausgabe iner Bibeldichtung vorgelegt, die sich ebenso wie die Historia tripartita im Mittelalter großer Beliebtheit erfreute. Es handelt sich um Arators Nach-

1) Walter Jacob: Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia ripartita des Epiphanius-Cassiodor. Zum Druck besorgt durch Rudolf Hanslik. Berlin 1954. Akademie-Verlag (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alt- hristlichen Literatur. Begründet von O. von Gebhardt und A. von Harnack. Her- usgegeben von Walther Eltester und Erich Klostermann. 59. Band = V. Reihe, Bd. 4). VIII, 180 S.

dichtung der Apostelgeschichte in 2326 Hexametern und um drei Begleitge dichte in Distichen. Mit Hilfe eines in Oxford neu entdeckten Fragmente läßt sich die Textüberlieferung über die beste und älteste Handschrift de 9. Jahrhunderts hinaus in das 7. Jahrhundert zurückverfolgen. Da Arato sein Gedicht als römischer Subdiakon unter Papst Vigilius schrieb, beginn unsere Überlieferung also schon ein Jahrhundert nach der Niederschrift de Werkes. Der Text ist in der Tat gut erhalten. Deshalb konnte sich der Heraus geber damit begnügen, ihn auf einem Drittel der bekanntgewordenen Hand schriften – immerhin noch 40 – aufzubauen; die weniger wichtigen Lesearte sind in einem besonderen Anhang von 20 eng bedruckten Seiten mitgeteilt Da McK. in mehreren Vorarbeiten über die handschriftliche Überlieferun berichtet hat, enthält die Praefatio der Ausgabe nur eine knappe Aufzählun und Klassifizierung der vorhandenen Texte. Die neue Ausgabe hat den Vor zug, einen besser gesicherten Text zu bieten und in je einem besonderen Appa rat die Quellen und Testimonien einerseits, die mittelalterlichen Glossen an derseits vorzuführen. Aus diesen Beigaben sieht man leicht, wie sehr Arato ein „doctus poeta" war, der besonders bei Vergil, Ovid, Lukan und Statius aber auch bei christlichen Vorbildern in die Schule gegangen ist. Seine eigen Leistung liegt lediglich in der geistlichen Ausdeutung des Wortsinnes, die e dem Vigilius ausdrücklich ankündigt mit den Worten: *Alternis reserabo modi quod littera pandit Et res si qua mihi mystica corde datur.* McK. hat in einer seiner umfassenden Indices die „mystischen" Bilder und Zahlen Arators zu sammengestellt. Dieser geistlichen Deutung verdankt Arator wohl auch di Bewunderung der Zeitgenossen und der nächsten Jahrhunderte.

Einige der seltenen Unstimmigkeiten der Ausgabe seien angemerkt. Auf S. 3 wir eine Lücke in der Handschrift K anders angegeben als auf S. 161, in 2, 115 ist *resc nare* zu drucken statt *pesonare*. Gute Beiträge zum Text und seinem Verständni haben A. Hudson-Williams und J. H. Waszink in „Vigiliae Christianae" 7, 195 89-97 und 8, 1954, 87-92 geliefert.

Wenn man sich bei einem so kleinen Geiste wie Arator fragen kann, ob sei Opus die Mühen und Kosten der Aufarbeitung von vierzig Handschriften wirk lich verdient, so wird man sich uneingeschränkt freuen, daß in den beide folgenden Bänden des Wiener Korpus die seit langem unterbrochene Aus gabe des Ambrosius und Augustin wieder in Fluß gekommen ist. Die beide Bände liegen nicht zur Besprechung vor, sollen aber wenigstens genann werden. O. Faller hat in Band 73 eine Anzahl kleinerer Schriften des Am brosius herausgegeben, darunter die „Explanatio symboli" und die Schrif „De sacramentis"; für die Echtheit beider tritt F. nachdrücklich ein. Band 7 enthält Augustins frühe Schrift über den freien Willen, die Green in ent schlossener Rückwendung zur handschriftlichen Überlieferung neu bearbeite hat. Demnächst zu erwarten ist Band 75, in dem R. Hanslik die Regula Bene

icti vorlegen wird. Fünf Bände in sieben Jahren, – das ist eine Leistung, die nan angesichts des viel langsameren Fortschreitens nach dem ersten Weltkriege – von 1919 bis 1942 erschienenen neun Bände – kaum erwarten durfte. Noch bevor die Vollendung der Wiener Ausgabe der lateinischen Väter abzusehen ist, erscheint unter dem Namen *Corpus Christianorum* ein „neuer Migne". Das gewaltige Unternehmen, das die Benediktiner von Steenbrugge tragen, wurde in Band 1 der liturgiewissenschaftlichen Zeitschrift „Sacris Erudiri" 1948 angekündigt (vgl. Theol. Literaturzeitung 74, 1949, 159–162). Man will wie Migne die gesamte altchristliche Literatur in lateinischer und griechischer Sprache vereinigen und sieht außerdem noch eine orientalische Reihe vor. Ferner nähert man sich auch darin der Patrologie Mignes, daß man nicht wie die Ausgaben der Berliner und Wiener Akademie den Text unmittelbar aus den Handschriften, und zwar möglichst ihrer Gesamtheit, neu erarbeiten will, sondern bereits vorhandene kritische Ausgaben mit knappem Apparat und nur dem nötigsten Beiwerk, aber auch mit möglichen Verbesserungen, zuverlässig und bequem zugänglich machen möchte; nur im Notfall erfolgt eine neue Textrezension. Man wird mit Spannung beobachten, ob trotz dieses neuen Unternehmens die begonnene Wiener Ausgabe der lateinischen Väter zu Ende geführt werden kann. Zunächst ist die auf 180 Bände veranschlagte lateinische Reihe des „Corpus Christianorum" in Angriff genommen worden; ihre Anlage soll dem Aufriß der schon erwähnten „Clavis Patrum Latinorum" entsprechen. Sie soll auch für die Kirchengeschichte wichtige Proanschriftsteller und nichtliterarisches Quellenmaterial einbeziehen. Als Muster des Gesamtwerkes, das zur Besprechung nicht vorliegt, möge die zuerst erschienene Ausgabe Tertullians dienen.

Der erste der beiden Teilbände beginnt mit einer sehr knappen Biographie, in der Tertullian als Priester angesehen wird. Es folgt ein Verzeichnis der verlorenen Schriften, die Überlieferungsgeschichte und eine ausgewählte Bibliographie. Eingehender als dieser einführende Text sind die beigegebenen Tafeln. Sie verzeichnen die Bezeugung der Schriften bis in die Zeit Isidors von Sevilla und die Überlieferung der einzelnen Schriften in Handschriften und Ausgaben, die zum Teil für verlorene Handschriften eintreten. Die Angaben über die Wiener Ausgabe sind allerdings durch Zeilenverschiebung irreführend; die Schrift „De praescriptione" ist dort bereits in Band 70 erschienen. Im Literaturverzeichnis wäre unter den deutschen Übersetzungen die von Kellner aus dem Jahre 1882 zu nennen, weil sie durch ihre annähernde Vollständigkeit neben der besseren Übersetzung in der „Bibliothek der Kirchenväter" eigenen Wert besitzt; auch sollte eine der vorhandenen englischen Übersetzungen erwähnt sein. – Die Schriften sind in zeitlicher Folge abgedruckt; die genaue Datierung findet man in einem Verzeichnis am Ende des zweiten Teils, wo allerdings der Titel „De corona" ausgelassen ist. Nicht wenige Schriften

sind in neuer Bearbeitung, also nicht im Nachdruck aufgenommen. In de Büchern gegen Marcion bringt ein besonderer Apparat wichtige Verbesseru gen zum Text und zum Apparat, die aus dem CSEL übernommen sind. Es is zu bedauern, daß überhaupt viele überholte Abweichungen Kroymanns vo den Handschriften wieder abgedruckt werden mußten, doch wird man für di verbessernden Zusätze dankbar sein. Im ganzen gewinnt der Text Tertullia in der neuen Ausgabe durch Heranziehung der neuen Handschriftenfund und sorgfältige Abwägung eine größere Sicherheit; manche ältere Emenda tion wird jetzt durch handschriftliche Entdeckungen bestätigt. Aber ma muß doch auch sehen, daß der Anschluß an die Handschriften nicht unbe dingte Regel sein kann.

Eine Ausnahme dürfte z. B. „De paenitentia" 9, 4 vorliegen. Das Kapitel ist fü die Geschichte des altkirchlichen Bußwesens wichtig. Früher las man hier, der Büße faste, bete, seufze und weine, *presbyteris advolvi et caris dei adgeniculari,* und er fleh alle Brüder um ihre Fürbitte an. Aus Borleffs Apparat erfährt man, daß *caris* erst i der Ausgabe des Pamelius zu lesen ist; deshalb nimmt Borleffs aus den Handschri ten *aris* in seinen Text auf. Aber hier scheint mir *caris* richtig zu sein. Denn die Au zählung „Presbyter, Gottesfreunde und alle Brüder" zeigt eine sinnvolle Ordnun und nach dem Thesaurus Linguae Latinae pflegte man *adgeniculari* mit persönl chem, nicht sachlichem Objekt zu gebrauchen. Und schließlich sprach um dieselb Zeit auch Klemens von Alexandrien im Zusammenhang mit der Buße von Gotte freunden.

Es ist eine Freude zu sehen, daß im „Corpus Christianorum" in einem Zug eine moderne Tertullian-Ausgabe erscheinen konnte. Aber es ist zugleich un verkennbar, daß sie die ältere Ausgabe im Wiener Korpus nicht ganz übe flüssig gemacht hat. In diesem wird man auch reichhaltigere Indices erwarte dürfen, als die Ausgabe von Turnhoult enthält. Erfreulich an der neuen Au gabe ist der klare Druck und auch der in den neueren Ausgaben sonst ve miedene reichliche Gebrauch von Satzzeichen, der das Verstehen wesentlic erleichtert, wenn er auch der Sprechweise der Alten vielleicht nicht en spricht.

Außer den beiden Tertullian-Bänden liegen vom „neuen Migne" noch neu weitere Bände vor. Sie enthalten die Predigten des Cäsarius von Arles, Aug stins Auslegung des Johannesevangeliums und die „Enarrationes in psalmos sowie sein Werk „De civitate dei" und schließlich die „Opera homiletica rhythmica" Bedas.

Um die Kenntnis der Väter über einen kleinen Kreis von Gelehrten in d Ursprache hinauszutragen, sind zuverlässige Reihen von *Einzelausgaben* un entbehrlich. Diesen Zweck erfüllten in Deutschland früher das von B. Gey und J. Zellinger geleitete „Florilegium Patristicum" und die von G. Krüg herausgegebene „Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschich licher Quellenschriften" recht gut. Es wäre dringend zu wünschen, daß w

nigstens eine der beiden Reihen wieder aufgenommen oder ein Gegenstück zu ihnen neu geschaffen würde; denn die „Kleinen Texte" leisten nicht ganz denselben Dienst. Einstweilen erfreuen wir uns zweier vorzüglicher Reihen, die in allen westlichen Nachbarländern erscheinen.

Die Sammlung *Stromata,* die patristische und mittelalterliche Texte umfaßt, verfolgt den doppelten Zweck, neue kritische Ausgaben anzuregen und Texte begrenzten Umfangs für Übungen bereitzustellen. Das erste Heft enthält eine Probe der kritischen Ausgabe von Augustins Predigten, die Dom Lambot vorbereitet hat. Wie er in der Praefatio sagt, will er in dieser Auswahl Gelegenheit geben, das christliche Latein und die verschiedenen von Augustin gepflegten Redegattungen kennenzulernen. Für beide Zwecke ist das Heft gut geeignet. Im übrigen unterrichtet das Vorwort kurz über die Entstehung handschriftlicher Augustinischer Predigtsammlungen und die gedruckten Ausgaben. Bekanntlich sind gerade im 20. Jahrhundert noch sehr viele Predigten Augustins neu gefunden oder ihrem wahren Verfasser erstmals zugesprochen worden. Nach Morins Ausgabe von 1930 hat L. selber noch etwa zwanzig Predigten bekannt gemacht. Er gibt in seiner Auswahlausgabe vor jeder Predigt Ort und Zeit ihrer Entstehung an. Der Apparat zum Text ist nicht vollständig, aber reichhaltig. Auch biblische Zitate sind belegt, und gelegentlich kommen sachliche Erläuterungen hinzu. Der Text weicht ziemlich oft von dem der Mauriner ab, weil L. die Überlieferung genauer kennt und mit Recht auf die sprachlichen Glättungen der Mauriner meistens verzichtet. Nicht selten empfindet man dadurch in der neuen Ausgabe die Predigt mehr als gesprochene Sprache. Der Druck ist schön und zuverlässig.

Heft 2 der „Stromata" enthält drei Frühschriften Augustins. Da der Herausgeber W. M. Green die Handschriften anders bewertet, entfernt sich sein Text oft von dem der Wiener Ausgabe. Man vermißt in der Einleitung Angaben über die Bostoner Handschrift, die G. im Apparat zu der Schrift „De beata vita" mehrfach anführt. Sie stimmt fast immer mit dem Text der Mauriner überein und wurde im CSEL noch nicht benutzt. – Das dritte Heft der „Stromata" ist hier nicht zu nennen, da es einen mittelalterlichen Text bringt. – In Heft 4 druckt Diercks zunächst den Text seiner 1947 erschienenen Ausgabe von Tertullians Schrift über das Gebet ab, aber mit Kürzungen und Verbesserungen der Apparate. Es folgt die Schrift „De virginibus velandis", deren Ausgabe neben der von Dekkers im „Corpus Christianorum" eigene wissenschaftliche Bedeutung hat. Dasselbe Urteil gilt auch von Heft 5, das Tertullians Abwehr der Lehre des Hermogenes von der Ewigkeit der Materie bietet. Denn während das „Corpus Christianorum" sich damit begnügte, aus dem Wiener Korpus Kroymanns konjekturenreiche Ausgabe zu wiederholen und lediglich Verbesserungen von Hoppe und Thörnell am unteren Rande nachzutragen, hat Waszink in den „Stromata" auf breiterer handschrift-

licher Grundlage eine neue Textform erarbeitet. Es sei darauf hingewiesen, daß er in den „Vigiliae Christianae" 9, 1955, S. 129–147 Beiträge zum Verständnis dieser Tertullianischen Schrift und in Band 24 der „Ancient Christian Writers" eine englische Übersetzung veröffentlicht hat. Zu den letzten Sätzen des Textes hat nach Erscheinen der neuen Ausgabe O. Hiltbrunner im Jahrgang 10, 1956, S. 215–228 der „Vigiliae Christianae" eine gründliche textkritische Studie vorgelegt, deren Ergebnis ich freilich nur zum Teil zustimmen kann.

Ebenso vorbildlich wie die Reihe der „Stromata" ist in ihrer anderen Art die Sammlung der *Sources chrétiennes*. Aus ihren lateinischen Bänden wählen wir hier zwei Nummern aus. Die ganze Reihe ist so angelegt, daß einer ausführlichen Einleitung der Text mit gegenüberstehender Übersetzung folgt (bei gleicher Seitenzählung) und Register den Schluß bilden. Innerhalb dieser Ordnung können aber die einzelnen Bände erheblich voneinander abweichen. Refoulé befaßt sich in der Einleitung zu Tertullians Schrift über die Taufe nicht nur mit der Person ihres Verfassers und dem Anlaß zu ihrer Abfassung, sondern geht auch auf die Lehre von der Taufe und die Tauftypologie ein. Er unterscheidet bei Tertullian einen „Genesiszyklus" und einen „Exoduszyklus", je nachdem ob er das Taufwasser als Prinzip der Fruchtbarkeit und Erneuerung oder als das der Befreiung deutet; die zweite Typologie findet sich in anderen Schriften desselben Verfassers häufiger als in der vorliegenden. Da Tertullian seine Anschauung offensichtlich auf eine bestimmte Taufpraxis gründet, bespricht R. in der Einleitung auch diese, um die zum Teil recht versteckten Anspielungen des Textes auf karthagische Bräuche verständlich zu machen. R. vermutet, daß Tertullian in ein noch wenig reichhaltiges Ritual selber erst das weiße Taufkleid um seines symbolischen Sinnes willen eingeführt hat. Der Abschnitt „La foi, l'eau et l'esprit" läßt zwei unausgeglichene Gedankenreihen in Tertullians Verständnis der Taufe erkennen. Denn einerseits schreibt er ihre Wirkung einem sakramentalen Vorgang zu, anderseits dem menschlichen Gelübde und Bekenntnis. Aber von einer *concélébration* möchte R. lieber doch nicht sprechen. Die Einleitung schließt mit einem Abschnitt über Sprache und Stil und über die Handschriften und Ausgaben. Der knappe textkritische Apparat ist nicht für textkritische Arbeiter bestimmt. Aber er lehrt nicht allein, daß es richtig war, die erst spät bekanntgewordene Handschrift von Troyes zugrunde zu legen, sondern nicht weniger deutlich, daß auch sie oft verdorben ist. Gerade bei Tertullian wird auch der Fachmann gern die hilfreiche Übersetzung heranziehen. Der Text ist mit sprachlichen, die Übersetzung mit sachlichen Erläuterungen versehen. Sach-, Wort- und Namenverzeichnis schließen die schöne, auch gut gedruckte Ausgabe ab.

In Band 39 hat J. Moreau die Schrift des Laktanz „De mortibus persecu-

orum" vorzüglich herausgegeben. Die Art, wie M. auf Grund der einzigen Handschrift durch Prüfung der alten und neuen Verbesserungsvorschläge und einige eigene Konjekturen seinen Text gewinnt, verdient fast überall Zustimmung und erreicht einen Fortschritt gegenüber der Wiener Ausgabe. Aber das Schwergewicht legt M. doch in die wissenschaftlichen Beigaben. In seiner Einleitung will er insbesondere die Echtheit, Eigenart und Bedeutung der Schrift ins Licht rücken. Denn er findet, daß sie weder als Geschichtsquelle noch als literarisches Werk bisher genügend gewürdigt worden sei. Er begründet eingehend die heute nur noch selten angezweifelte Urheberschaft des Laktanz und erklärt, dieser sei zwar ein tendenziöser Polemiker, aber kein Geschichtsfälscher gewesen. Die Übersetzung geht im Bestreben, das Verständnis zu fördern, zu weit, wenn M. in Kap. 44, 4 das Datum *ante diem sextum Kalendas Novembres* mit dem „28. Oktober" übersetzt, statt mit „27. Oktober", weil Laktanz sich im Tag geirrt habe. Eine solche Berichtigung gehört doch in die Anmerkungen oder in diesem Falle in den Kommentar. Denn es ist die Besonderheit dieses Bandes, so ausführliche Erklärungen zu bieten, daß sie statt unter der Übersetzung in einem zweiten Band von nahezu 300 Seiten abgedruckt wurden. Man kann sich dieser Großzügigkeit nur freuen. Denn M. hat eine ausgezeichnete sprachliche und geschichtliche Erläuterung gegeben, die für die Kenntnis der Frühzeit Konstantins von größtem Wert ist. Die Deutung des umstrittenen Schildzeichens überzeugt allerdings nicht.

Aus Italien liegt das erste Heft einer neuen patristischen Reihe, der *Opuscula Patrum*, vor. Über ihre allgemeine Anlage wird nichts gesagt, sondern A. Quacquarelli führt mit seinem Vorwort gleich in die besondere Aufgabe dieses Heftes ein. Er will das Schriftchen, in dem Tertullian den Statthalter Scapula auf die den Christenverfolgern drohende Strafe Gottes aufmerksam macht, so herausgeben, daß der heutige Leser an einem möglichst zuverlässigen Text zugleich die rhetorische Kunst des Afrikaners wirklich miterleben kann. Um den Text zu gewinnen, begnügt sich Q. nicht wie Dekkers im „Corpus Christianorum" mit sechs wichtigen Handschriften, sondern zieht als erster alle Handschriften heran, die übrigens ohne Ausnahme erst dem 15. Jahrhundert entstammen. Über die Überlieferung sagen die Prolegomena alles Nötige. Anschließend zeigt Q. anschaulich, wie Tertullian die in seiner Zeit gebräuchlichen rhetorischen Figuren anwendet. Noch genauer untersucht er die Klauseltechnik, indem er die 69 Perioden der kleinen Schrift analysiert. Es ergibt sich, daß jedes Satzgefüge mit einer metrischen Klausel schließt. Diese Beobachtung kann auch der Textkritik dienen. Bemerkenswert ist, daß von den 69 metrischen, d. h. durch Länge und Kürze der Silben bestimmten Klauseln 22 auch rhythmisch, also nach dem Wortakzent gelesen werden können. Dieser sogenannte „Cursus" setzt sich etwa seit der Mitte des 4. Jahrhunderts durch.

Es wird sich schwer feststellen lassen, ob Tertullian bewußt an eine Neuerung i der Klauseltechnik gedacht hat; denn es ist doch keineswegs selbstverständlich, da der antike Leser in derselben Wortgruppe zweierlei Klauseln hörte. Unwahrschein lich ist Q.s Annahme, man habe zwei Wörter, die im Druck zehn Zeilen auseinande stehen (wie *misimus* und *prospicimus* in Kap. 1, 2–4) als Homoioteleuton empfunden Kap. 4, 1 (S. 39) ist in dem Beispiel *gladio estis* für die „clausola eroica" wol versehentlich die Präposition *sub* ausgelassen worden.

Die Einleitung unterrichtet weiter über die Gattung, Entstehungszeit über Empfänger und Inhalt der Schrift und schließlich über Anklänge a Bibelworte und die Übersetzungen. Der Text hält durch den stichische Druck zur Beachtung der rhetorischen Technik geradezu an. Im Appara stört es, daß einige Handschriften mit andern Buchstaben bezeichnet werde als in den großen Ausgaben von Wien und Steenbrugge und daß auch di Reihenfolge der Sigel keine erkennbare Ordnung zeigt. Man weiß nicht, wa um die vier Vatikanischen Handschriften meist in der Reihenfolge TRCN aber auch CNTR und NTCR begegnen und warum sie bald am Ende, bal am Anfang der Aufzählung stehen. Auch fragt man sich, warum die eng ver wandten Handschriften V und L nur manchmal zusammen genannt werde Der kritische Apparat wäre also leicht übersichtlicher zu gestalten. Wichtige ist aber eine andere Beobachtung. Daß die führende Handschrift M Fehle enthält, ist unbestreitbar. Aber die von Q. vorgenommene Erweiterung de handschriftlichen Grundlage bringt nur einen bescheidenen Gewinn. Unte seinen Beispielen für die Bewertung der Handschriften (S. 21) findet sic nicht ein einziges, in dem erst die von ihm herangezogenen Vaticani das Rich tige bieten. (Wenn eine andere der geringeren Handschriften einmal allei richtig *condicione* statt wie die anderen *conditione* liest, so betrifft das di Schreibweise, nicht den Text; und über das Beispiel *auditurum* in Kap. 4, sagt dort der Apparat überhaupt nichts, auch nicht der von Dekkers im „Co pus Christianorum".) In allen Fällen genügen also die auch von Q. als führen anerkannten fünf Handschriften (zu denen Dekkers nur noch eine Florentine hinzuzieht), um den richtigen Text zu gewinnen; die übrigen können nur ei ohne sie erreichbares Ergebnis bestätigen. Mittelbar erweist sich also die ir „Corpus Christianorum" geübte Beschränkung als richtig, und durch di größere Übersichtlichkeit des Apparates wird sie zu einem Vorzug. – Q.s Kom mentar ist reichhaltig und wertvoll. Leider hat Q. darauf verzichtet, die in de Prolegomena hervorgehobene Entsprechung zwischen Inhalt und Form nu im einzelnen aufzuweisen. Für das Verständnis der kleinen, aber lesenswerte Schrift Tertullians, namentlich seiner Rhetorik, ist dieses erste Heft de „Opuscula Patrum" nützlich, aber man darf sich in den folgenden Bände doch wohl eine strengere Beschränkung auf das Wesentliche wünschen.

An den Schluß dieses Abschnittes stellen wir zwei patristische *Lesebücher*, die sich nicht auf lateinische Quellen beschränken. H. Bettenson, der bereits eine Textauswahl herausgegeben hat („Documents of the Christian Church"), legt nun ausgewählte Stellen in englischer Übersetzung vor (Nr. 6 der Liste). Er ordnet sie zunächst nach Verfassern und innerhalb ihres Werkes meistens nach sachlichen Gesichtspunkten. Daß die Einheit und Bedeutung der Persönlichkeiten bewahrt werden soll, zeigt sich in der Beschränkung auf elf Verfasser, und unter ihnen werden die kleineren (Klemens von Rom, Ignatius, die Verfasser der Didache und des Diognetbriefes sowie Justin) auf 50 Seiten untergebracht, so daß für Irenäus, Tertullian und besonders Origenes (für ihn allein über 100 S.!) viel Raum zur Verfügung steht und auch Klemens von Alexandrien, Cyprian und Athanasius nicht zu kurz kommen. Die Auswahl rückt die Entwicklung der Lehre in den Vordergrund; ihr zuliebe ist auch Athanasius noch aufgenommen. Aber auch Kultus und Frömmigkeit finden genügende Beachtung. Eine Einführung und vor allem erläuternde Bemerkungen und Fußnoten helfen den Sinn erschließen. Das Buch ruht auf guter, wissenschaftlicher Grundlage; Schwierigkeiten der Überlieferung und Deutung werden nicht verschwiegen.

Wie in England fragen auch in Deutschland weitere Kreise nach den Grundlagen unseres geistigen Lebens und der christlichen Überlieferung. H. Kraft hat ihnen ein „Kirchenväter-Brevier" geschenkt (Nr. 7 der Liste), das anders angelegt ist als das Buch von Bettenson. Er spannt den Rahmen zeitlich und stofflich viel weiter. Etwa vierzig Väter, dazu einige unbenannte Quellen sprechen den Leser in wenigen Sätzen oder auch einmal mit längeren Ausführungen an. Die 262 ausgehobenen Stellen hat K. sachlich geordnet; der Gesichtspunkt der Lehre tritt nicht so sehr hervor. Das letzte Drittel des Bandes bringt Beigaben zum leichteren Verständnis der Texte: eine vortreffliche, lebendige und zum Lesen anregende Betrachtung über die Kirchenväter im allgemeinen und ausführliche Erläuterungen, die ebensogut lesbar wie sachlich gediegen sind. Vielleicht lassen sich in einer zweiten Auflage einige kleine Unebenheiten ausgleichen. In der Entwicklungsgeschichte Augustins (Anmerkung zu Nr. 7) vermißt man einen Hinweis auf den Neuplatonismus. Darauf, daß Laktanz erst bei der zweiten Begegnung vorgestellt wird, hat K. selbst im Register hingewiesen. Man möchte auch über Nemesius und Asterius ein paar Worte hören. Anmerkung 29 ließe sich mit Anmerkung 10 zusammenfassen. Diese Bemerkungen sind aber bedeutungslos gegenüber der schönen Gesamtleistung. Beide Florilegien zeigen, wie manches Wort neu aufglänzt, wenn es einmal für sich herausgehoben wird, und können deshalb Achtung und Aufmerksamkeit für die Väter und vielleicht sogar Liebe wecken. Wenn ihnen das gelingt, dann erfüllen sie neben den wissenschaftlichen Ausgaben eine eigene, schwere und wichtige Aufgabe.

KURZBERICHTE

The Background of the New Testament and its Eschatology, ed. by W. D. Davies and D. Daube in Honour of Charles Harold Dodd. Cambridge 1956. Cambridge University Press. XVIII, 555 S.

C. H. Dodd, F. C. Burkitts Nachfolger auf dem Lehrstuhl für neutestamentliche Wissenschaft an der Universität Cambridge und zweifellos der bedeutendste lebende Neutestamentler des englischen Sprachgebiets, ist zu seinem 70. Geburtstag mit einer Festschrift geehrt worden, die der Bedeutung des Jubilars volles Genüge tut. Der umfangreiche Band enthält, eingerahmt von biographischen und bibliographischen Angaben über den Jubilar und von einem Bibelstellenverzeichnis, in der Hauptsache Aufsätze aus den beiden Hauptarbeitsgebieten Dodds, der Umwelt des Neuen Testaments und seiner Eschatologie. Doch fallen einige Aufsätze aus diesem Rahmen heraus: E. C. Blackman handelt unter dem Titel „The task of Exegesis" über die Notwendigkeit, vom grammatischen Sinn des Bibelworts aus die Beziehung zur zentralen Heilslehre und zur gegenwärtigen Lage herzustellen, ohne daß die methodische Schwierigkeit dieses richtigen Ansatzes überhaupt ins Blickfeld träte; K. W. Clark sieht „The effect of recent textual criticism upon New Testament Studies" in einem grundsätzlichen Festhalten am Text Westcott und Horts und eklektischem Abweichen davon, weil die diesem Text zugrunde lie gende Theorie eines „neutralen" Textes aufgegeben werden mußte; H. J. Schoeps vertritt in einer Zusammenfassung sei ner bekannten Untersuchungen die An schauung, daß „Die ebionitische Wahr heit des Christentums" ebenso legitim sei wie die kirchliche, daß die Ebioniten aber nicht imstande gewesen seien, die Parusieverzögerung zu überdauern; W. D. Davies zeigt überzeugend in „Reflections on Archbishop Carrington's ‚The Primitive Christian Calendar'", daß sich der Aufbau des Markusevangeliums schwerlich aus einer vom Judentum übernommenen Sitte fester Lektionsreihen im urchristlichen Gottesdienst erklären lasse, da diese liturgische Praxis so früh überhaupt nicht nachweisbar sei; und P. Katz bietet einen Überblick über „Septuagintal studies in the mid century. Their links with the past and their present tendencies" und zieht aus den Arbeiten von Rahlfs und Ziegler die Folgerung, daß die im Anschluß an La garde erarbeitete Reihenfolge der Septuagintarezensionen sich bewährt habe und daß auf diesem Fundament weiter gebaut werden müsse.

Von den übrigen Beiträgen wenden sich die des 1. Teils dem Verständnis des Hintergrunds des Neuen Testaments zu. C. P. Casey gibt in seinem Aufsatz über „Gnosis, Gnosticism and the New Testament" zunächst sehr willkürlich ausgewählte Belege dafür, daß das neue Testament ein spezifisch christliches Glaubenswissen kennt, um dann in

nem 2. Teil die Annahme einer vor-
ristlichen Gnosis und das Vorhanden-
in von Spuren gnostischer Mythen im
euen Testament völlig zu bestreiten,
bei freilich ein längst überholtes Sta-
um der Gnosisforschung den Aus-
ngspunkt bildet und die eigentliche
oblematik der „gnostischen" Mytho-
gie im Neuen Testament überhaupt
cht in den Gesichtskreis tritt. Auch
. Riesenfelds Schilderung „The my-
ological background of New Testa-
ent Christology" behandelt nur den
dischen Messianismus als Boden des
essiasanspruchs Jesu, ohne die kri-
sche Berechtigung dieser Verwendung
es synoptischen Zeugnisses auch nur zu
örtern, und ohne daß die Christologie
es übrigen Neuen Testaments ins Auge
faßt würde. Sehr förderlich ist dann
. C. Grants Hinweis auf „The econo-
ic background of the New Testament",
s sich aus den gut belegten Ausführun-
n von neuem ergibt, daß das Christen-
m von Haus aus keine soziale, sondern
ne religiöse Bewegung war. Völlig un-
ritisch möchte dagegen W. F. Albright
n seinem Aufsatz über „Recent disco-
eries in Palestine and the Gospel of
t. John" nachweisen, daß die dem Jo-
annesevangelium zugrunde liegende
radition mündlich in die Diaspora ge-
racht worden sein müsse, daß sich auf
rund der neu gefundenen gnostischen
nd Qumran-Texte erkennen lasse, daß
eine wesentlichen Unterschiede zwi-
chen den neutestamentlichen Schriften
estehen, und daß sich nicht nachweisen
sse, daß Johannes irgendwelche Lehre
esu verdorben oder neu hinzugefügt
abe; von dem religionsgeschichtlichen
Unterschied zwischen Johannes und den
ynoptikern ist dabei so wenig die Rede
ie von der mythologischen Christologie
es Johannesevangeliums. M. Black
ergleicht „The account of the Essenes
n Hippolytus and Josephus", macht die
egenseitige Unabhängigkeit beider Be-
ichte wahrscheinlich und gibt schließ-
ich dem Hippolyt zögernd den Vorzug.

Von grundsätzlicher Bedeutung sind die meisten Beiträge des 2. Teiles über die Eschatologie des Neuen Testaments, zumal hier alle Aufsätze sich mit Dodds einflußreicher These von der „realized eschatology" auseinandersetzen. T. W. Manson möchte in seinem Überblick über „The life of Jesus: some tendencies in present-day research" nachweisen, daß entgegen der Annahme der Formgeschichte der Markusrahmen im ganzen eine logische Entwicklung darbiete, und daß man die Evangelien als historische Dokumente für die Geschichte Jesu benutzen müsse: „The farther we travel along the Wredestrasse, the clearer it becomes that it is the road to nowhere"; Dodds und R. Ottos Erkenntnis, daß Jesu Gegenwart das Gottesreich *ist*, bilden nach M. den eigentlichen Fortschritt. Freilich wird dabei weder klar, *wie* man die Evangelien ohne weiteres als historische Dokumente für den geschichtlichen Jesus verwenden könne, noch daß es innerhalb der synoptischen Überlieferung einen sehr wesentlichen Bestandteil streng futurischer Naherwartung gibt! G. Bornkamm schildert in seiner Arbeit über „Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium" den Zusammenhang der stark jüdisch-judenchristlich gedeuteten Lehre und Funktion Jesu mit dem Verständnis der Gegenwart als Zwischenzeit vor dem Kommen von Gottes Gericht und Reich; diese wirklich weiterführende Untersuchung der theologischen Besonderheit des Matthäusevangeliums läßt jedoch mehrfach die Frage aufkommen, ob die aus dem *Zusammenhang* der Texte gezogenen Folgerungen nicht einer Überbewertung des Vergleichs mit Markus entspringen. E. Feuillet möchte durch eine Untersuchung des Kontextes von Mt 24 nachweisen, daß „Le sens du mot parousie dans l'Évangile de Matthieu" die Zerstörung Jerusalems und des Tempels sei, und daß Jak 5, 1ff. denselben archaischen Sinn von „Parusie" aufweise, während erst Paulus dem Wort

den technischen Sinn der „messianischen Ankunft" gab, den es dann behielt. Daß dieses Resultat nur durch eine ungeheuerliche Vergewaltigung der Quellen erreicht werden kann, läßt sich schwerlich bezweifeln. Und nicht anders wird man über E. Stauffers Beitrag „Agnostos Christos. Joh 2, 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums" urteilen müssen. Denn hier wird die Anschauung vertreten, daß Joh 2, 24 („Jesus vertraute sich ihnen nicht an, weil er alle kannte") die jüdische Anschauung vom *Messias incognitus* voraussetze, die Jesu eigener Anschauung entspreche und die Jesus in einem beinahe hoffnungslosen Kampf gegen die vulgäre Eschatologie verteidigen mußte. Gleich nach der Auferstehung habe sich die von Jesus abgelehnte enthusiastische Naherwartung wieder geregt und viele Endzeitworte der Evangelien erzeugt und auch Paulus ergriffen. Nur durch eine ungeheure Vergewaltigung des synoptischen Zeugnisses und eine ungeheure Mißdeutung von Joh 2, 24 ist es möglich, die seit Generationen erarbeitete Folge im Ablauf der urchristlichen Gedankenentwicklung so auf den Kopf zu stellen. Neben diesen beiden methodisch so fragwürdigen Arbeiten erscheint H. J. Cadburys Untersuchung über „Acts and Eschatology" als Musterbeispiel einer zuverlässigen Untersuchung; C. weist entgegen der heute oft geäußerten Anschauung, Lukas sei ein Hauptvertreter der realized eschatology im Neuen Testament, überzeugend nach, daß Lukas trotz der Parusieverzögerung an der Erwartung der futurischen Endereignisse unerschüttert festhält. M. Goguel schildert etwas verschwommen, aber im ganzen richtig „Le charactère, à la fois actuel et futur, du salut dans la théologie paulinienne", während H. Clavier in „Brèves remarques sur la notion de *σῶμα πνευματικόν*" die wesentliche Verschiedenheit des „geistlichen" Leibes vom irdischen Leib nach paulinischer Auffassung herausstellt. Ausgezeichnet charakterisiert dann C. K. Barrett „The eschatology of the Epistle to the Hebrews" und weist nach, daß die gemeinsame Grundlage der neutestamentlichen Eschatologie mit ihrem Miteinander von gegenwärtiger Erfüllung und zukünftiger Vollendung sich im Hebräerbrief ungewöhnlich deutlich zeigt, während E. G. Selwyn in seiner Darstellung der „Eschatology in I Peter" die Enderwartung wohl etwas zu sehr zurücktreten läßt. R. Bultmann richtet in seinem Beitrag „‚The Bible to-day' und die Eschatologie" an C. H. Dodd die Frage, ob bei ihm sich nicht geschichts- philosophische mit theologischen Gesichtspunkten mischen, und O. Cullmann weist nach, daß der Glaube an den Anbruch der Endzeit die Mission im Neuen Testament nicht hemmt, sondern fördert („Eschatology and Missions in the New Testament"). N. A. Dahl geht in einem reich dokumentierten, lehrreichen Aufsatz über „Christ, Creation and the Church" den mannigfachen Beziehungen nach, durch die die Kirche im Neuen Testament als Wiederherstellung der Schöpfung erscheint („an important aspect of the ‚realized eschatology'"), während J. Héring an Philo, Hebräerbrief und Origenes nachweist, daß „Eschatologie biblique et idéalisme Platonicien" sich am Punkte der Auferstehungserwartung nicht aussöhnen lassen (Hérings Darstellung des Hebräerbriefs bedarf der Korrektur durch Barretts Arbeit im selben Band). C. F. D. Moule möchte nachweisen, daß „The Judgment theme on the Sacraments" sich bei Taufe und Abendmahl nachweisen lasse, kann diese These aber nur für das Abendmahl wirklich durchführen. E. Schweizer weist in einer umfangreichen und gut belegten Arbeit über „Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und Zeugen des Neuen Testaments" nach, daß die neutestamentliche Vorstellung vom Geist als der eschatologischen *Gabe*

ottes in mannigfachen Zusammenhän-
n mit den genannten Gedankenwelten
eht, aber durch die Erfahrung der „an-
cipated eschatology" (eine glückliche
rmulierung!) eine völlig neue Erschei-
ung darstellt. Schließlich hat A. Wil-
ER in einer Untersuchung über „Ke-
gma, Eschatology and Social Ethics"
n Anschluß an einen Überblick über
e neuere ökumenische Diskussion zur
iblischen Begründung der Sozialethik
achgewiesen, daß auch Paulus trotz
iner Naherwartung in dem Glauben an
n Kampf des Evangeliums mit der
eisterwelt in der Gegenwart eine Be-
ründung für die Beteiligung des Glau-
nden am sozialen Handeln sehe, und
amit auf alle Fälle einen wichtigen Bei-
ag zur unerledigten Frage nach der
utestamentlichen Ethik gegeben.

Die Festschrift für C. H. Dodd bildet
infolge ihres ungewöhnlich reichen In-
alts einen wertvollen Beitrag zur neu-
stamentlichen Forschung und ganz
sonders zur weiteren Klärung der
ragen, die durch Dodds These von der
rundlegenden Bedeutung der realized
chatology für das Urchristentum auf-
worfen worden sind.

Werner Georg Kümmel

Karl Brockelmann: Hebräische Syn-
tax. Neukirchen Kreis Moers 1956.
Verlag der Buchhandlung des Er-
ziehungsvereins. 216 S.

Eine ausführliche neuere Darstellung
er hebräischen Syntax war seit langem
n dringendes Bedürfnis. Da Bauer-
eander und Bergsträsser nicht mehr
nzugekommen waren, sah man sich auf
esenius-Kautzsch und August Müller
ngewiesen. Nun liegt das letzte Opus
s im Mai 1956 verstorbenen großen
emitisten vor, der schon den zweiten
and seines „Grundrisses" (1913) der semitischen Syntax gewidmet und noch in den Siebzigern stehend für die ugaritische Syntax Pionierarbeit geleistet hatte. Die moderne, oft weit über das Semitische hinausgreifende Sicht spürt man gleich im ersten Paragraphen, der drei Stufen von Satzbildung unterscheidet: Befehl und Wunsch, Gefühlsausdruck, Aussage. Eine eingehende Besprechung im Rahmen aller neueren hebräischen Grammatiken ist vorgesehen.

W. Baumgartner

Georg Molin: Lob Gottes aus der Wüste. Lieder und Gebete aus den Handschriften vom Toten Meer. Übersetzt und eingeleitet. Freiburg/München 1957. K. Alber. 67 S.

Seinem früheren Buche „Die Söhne des Lichtes" (1954), wofür ihm erst fünf Proben dieser Lieder zur Verfügung standen, läßt Molin jetzt, wo in Sukeniks „Ozar Megillot Genuzot" die ganze Liederrolle zugänglich geworden, wieder eine für weitere Kreise bestimmte Übersetzung der einigermaßen erhaltenen Lieder folgen; ein paar ähnliche Stücke aus anderen Texten sind dazu genommen. Von der Übersetzung gilt dasselbe wie von der früheren: sie liest sich schön, nur fast zu schön. Denn sie läßt die Schwierigkeiten, die dem Verständnis so vieler Stellen im Wege stehen, nicht erkennen und täuscht so einen Grad des Verstehens vor, von dem man tatsächlich noch sehr weit entfernt ist. Ist die Zeit für solch eine freie Übertragung hier wirklich schon gekommen? Die wissenschaftliche Übersetzung, die für später in Aussicht gestellt wird, wäre vielleicht besser doch vorausgegangen. Dann hätte auch der Fachmann mehr davon.

W. Baumgartner

EINGEGANGENE LITERATUR

(Besprechung bleibt vorbehalten)

Allgemeines

Cristiani: Luther wie er wirklich war. Einführung von *Daniel-Rops*. Stuttgart 1955. Schwabenverlag. 280 S.

Gedenkschrift für Werner Elert (Beiträge zur historischen und systematischen Theologie). Berlin 1955. Lutherisches Verlagshaus. 424 S.

Hochschule und Forschung in den Niederlanden. 1. Jahrg. Nr. 3, Sept. 1957. Bad Godesberg 1957. Niederländ. Informationsbüro in Deutschland. 44 S.

Kleine Philokalie zum Gebet des Herzens. Hrsg. von *Jean Gouillard*. Zürich 1957 Thomas-Verlag. 242 S.

Lamparter, Helmut: Und ihr Netz zerriß. Die Großkirchen in Selbstdarstellungen Stuttgart 1957. Quell-Verlag. 456 S.

Werner, Martin: Glaube und Aberglaube. Aufsätze und Vorträge. Gesammelt aus Anlaß seines 70. Geburtstags. Bern 1957. Paul Haupt. 260 S.

Religionswissenschaft

Mensching, Gustav: Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker. Leiden 1957. E. J. Brill. 125 S.

Altes Testament

Albright, W. F.: Die Bibel im Licht der Altertumsforschung. Ein Bericht über die Arbeit eines Jahrhunderts. Stuttgart 1957. Calwer Verlag. 148 S.

Fohrer, Georg: Messiasfrage und Bibelverständnis (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 213/214). Tübingen 1957. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 47 S.

von Rad, Gerhard: Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels. München 1957. Chr. Kaiser. 472 S.

Neues Testament

Bakker, J. T.: Kerugma en Prediking. J. H. Kok. Kampen 1957. 36 S.

Braun, Herbert: Spätjudisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus 1. Bd.: Das Spätjudentum. 2. Bd.: Die Synoptiker (Beiträge zur historischen Theologie 24). Tübingen 1957. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VII, 163 und V 154 S.

Guthrie, Donald: The Pastoral Epistles. An Introduction and Commentary. London 1957. The Tyndale Press. 228 S.

Jaubert, A.: La Date de la Cène. Calendrier Biblique et Liturgie chrétienne. Paris 1957. J. Gabalda & Cie. 160 S.

Köster, Helmut: Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern. Berlin 1957. Akademie-Verlag. XVI, 274 S.

Nauck, Wolfgang: Die Tradition und der Charakter des 1. Johannesbriefes. Zugleich ein Beitrag zur Taufe im Urchristentum und in der alten Kirche (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 3). Tübingen 1957. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). VIII, 192 S.

Schäfer, Jakob, und Adler, Nikolaus: Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. Kaldenkirchen 1957. Steyler Verlagsbuchhandlung. XXXII, 986 S.

Spicq, C., O. P.: Agapè dans le Nouveau Testament – Analyse des Textes I (Etudes Bibliques). Paris 1958. J. Gabalda & Cie. 334 S.

Williams, C. S. C.: The Acts of the Apostles. London 1957. A. & C. Black. XVI, 301 S.

Kirchen- und Dogmengeschichte

Behn, Irene: Spanische Mystik. Darstellung und Deutung. Düsseldorf 1957. Patmos-Verlag. 792 S.

Ignatius von Antiochien. Briefe. Erläutert von *Gerhard Crone* SVD. Münster 1958. Aschendorff. 40 S.

Kot, Stanislas: Socinianism in Poland. The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians. Boston 1957. The Beacon Press. XXVII, 226 S.

Lawson, R. P.: Origen. The Song of Songs, Commentary and Homilies (Ancient Christian Writers Vol. XXVI). London 1957. Logmans, Green & Co. 386 S.

Schmitt, Jakob: Die Gnade bricht durch. Aus der Geschichte der Erweckungsbewegung im Siegerland, in Wittgenstein und den angrenzenden Gebieten. 3., durchges. Aufl. Gießen 1958. Brunnen-Verlag. 455 S.

Schultz, Werner: Schleiermacher und der Protestantismus. Hamburg 1957. Herbert Reich. 127 S.

Siegl, Josef: Franz von Baader. Ein Bild seines Lebens und Wirkens. München 1957. Bayerischer Schulbuch-Verlag. 108 S.

Staehelin, Ernst: Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen. Band IV: Von Beginn des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Basel 1957. Friedr. Reinhardt. X, 508 S.

Wolf, Ernst: Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade. München 1957. Chr. Kaiser. 166 S.

Konfessionskunde

Jacobs, Odilo: Edward Poppe. Ein großer Priester unserer Zeit. Kaldenkirchen 1957. Steyler Verlagsbuchhandlung. 422 S.

James, E. O.: Das Priestertum. Wesen und Funktion. Eine vergleichende und anthropologische Studie. Wiesbaden 1958. Rheinische Verlagsanstalt. 388 S.

Lelotte, F.: Die Lösung des Lebensproblems. Eine Synthese des Katholizismus. Kaldenkirchen 1957. Steyler Verlagsbuchhandlung. 419 S.

Lossky, Vladimir: The mystical Theology of the Eastern Church. London 1957. James Clarke & Co. 252 S.

Russische Mystik. Eine Anthologie. Übertragen von *Reinhold von Walter*. Begleitworte von *Julius Tyciak*. Düsseldorf 1957. Patmos-Verlag. 256 S.

Volk, Hermann: Christus und Maria. Dogmatische Grundlagen der Marianischen Frömmigkeit. Münster 1958. Aschendorff. 44 S.

Systematische Theologie

Backhaus, Gunther: Kerygma und Mythos bei David Friedrich Strauß und Rudolf Bultmann (Theologische Forschung 12). Hamburg 1956. Herbert Reich. 82 S.

Diem, Hermann: Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 215). Tübingen 1957. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 20 S.

Körner, Johannes: Eschatologie und Geschichte. Eine Untersuchung des Begriffes des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Bultmanns. Hamburg 1957. Herbert Reich. 161 S.

Rhein, Christoph: Paul Tillich, Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken. Stuttgart 1957. Evang. Verlagswerk. 200 S.

Thielicke, Helmut: Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings. 3., wesentl. erw. Aufl. Gütersloh 1957. C. Bertelsmann. 172 S.

Volk, Hermann: Schöpfungsglaube und Entwicklung. 2., durchges. Aufl. Münster 1958. Aschendorff. 24 S.

Philosophie

Berkeley, George: Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Nach der Übersetzung von *Friedrich Überweg*. Mit Einleitung, Anmerkungen und Registern neu herausgegeben von *Alfred Klemmt*. Hamburg 1957. Felix Meiner. LXVI, 147 S.

Fink, Eugen: Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung. Den Haag 1957. Martinus Nijhoff. XI, 246 S.

Fürstenau, Peter: Heidegger. Das Gefüge seines Denkens (Philosophische Abhandlungen Band XVI). Frankfurt/M. 1958. Vittorio Klostermann. 185 S.

Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hrsg. von *Karl Vorländer*. Hamburg 1956. Felix Meiner. CXII, 252 S.

Menne, Albert: Was ist und was kann Logistik? Paderborn 1957. Ferd. Schöningh. 15 S.

Picht, Georg: Die Erfahrung der Geschichte (Wissenschaft und Gegenwart Heft 19). Frankfurt/M. 1958. Vittorio Klostermann. 54 S.

Schneider, Herbert W.: Geschichte der amerikanischen Philosophie. Eine Geistesgeschichte Amerikas aus dem Blickfeld des Philosophen. Deutsch von *Peter Krausser*. Hamburg 1957. Felix Meiner. XV, 424 S.

Praktische Theologie

Every, Brother George: Lamb to the Slaughter. London 1957. James Clarke & Co. 128 S.

Heck, Aloys: Äußere Ursachen der Jugendverwahrlosung in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung. Freiburg 1957. Lambertus-Verlag. XXI, 143 S.

Rich, Arthur: Christliche Existenz in der industriellen Welt. Zürich 1957. Zwingli-Verlag. 184 S.

Thielicke, Helmut: Das Bilderbuch Gottes. Reden über die Gleichnisse Jesu. Stuttgart 1957. Quell-Verlag. 328 S.

Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart. Theologische Aufsätze von Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau. Hrsg. anläßlich des 10. Jahrestages ihres Bestehens am 10. Dez. 1957 von *Wilhelm Andersen*. München 1957. Chr. Kaiser. 249 S.

Kirchenrecht

Wolf, Erik: Recht des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf. Frankfurt/M. 1958. Vittorio Klostermann. 75 S.

Archäologie und Kunstgeschichte

Kirschbaum, Engelbert: Die Gräber der Apostelfürsten. Frankfurt/M. 1957. Heinr. Scheffler. 256 S.

Zur Formgeschichte der Evangelien

Von Gerhard Iber

Literatur: H. Aarup: Den formhistoriske Retning og Evangelieforskningen, Dansk teol. Tidsskr. 1 (1938) S. 169–199; 209–244. – M. Andrews: Peirasmos – a study in Formcriticism, in: Anglican Theol. Review 24 (1942) S. 229–244. – W. E. Barnes: Gospel Criticism and Form Criticism, Edinburgh 1936. – H. W. Bartsch: Die theologischen Konsequenzen der formgeschichtlichen Betrachtung der Evangelien, in: Theol. Blätter 19 (1940) Sp. 301–306. – J. Baruzi: Problèmes d'histoire des religions, Nouvelle Encyclopédie Philosophique V, Paris 1935. – B. Bénoit: Réflexions sur la „formgeschichtliche Methode", Revue Biblique 53 (1946) S. 481–512. – G. Bornkamm: Evangelien, formgeschichtlich, RGG 3. Auflage Band II Sp. 749–753. – Ders.: Die Sturmstillung im Matthäus-Evangelium, Wort und Dienst (Jahrbuch der theologischen Schule Bethel NF. 1) 1948, S. 49–54. – Ders.: Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: The Background of the NT and its Eschatology, in Honour of C. H. Dodd 1955, S. 222–260 (zit.: Bornkamm, The Background). – F. M. Braun: Où en est le problème de Jésus? Bruxelles 1932, darin: Le „formgeschichtliche Schule" S. 215–265. – F. Büchsel: Die Hauptfragen der Synoptikerkritik (Beitr. zur Förd. chr. Theologie 40, 6), Gütersloh 1939. – R. Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Auflage (Forschungen z. Rel. u. Lit. des AT u. NT, NF. 12), Göttingen 1931; dazu: Ergänzungsheft 1958 (zit. Erg). – Ders.: Besprechung von W. L. Knox, The sources of the synoptic Gospels I und II in: Gnomon 30 (1958) S. 274–280. – R. P. Casey: Some remarks on Formgeschichtliche Methode, in: Quantulacumque, Studies presented to K. Lake, London 1937, S. 109–116. – L. Cerfaux: L'histoire de la tradition synoptique d'après Rudolf Bultmann, Revue d'hist. eccl. 28 (1932), S. 31–49. – H. Conzelmann: Die Mitte der Zeit (Beiträge zur hist. Theologie 17) 2. Aufl. Tübingen 1957. – N. A. Dahl: Die Passionsgeschichte bei Matthäus, in: NTSt 2 (1955/6) S. 17–32 (zit. Dahl NTSt). – Ders.: Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem, in: Kerygma und Dogma 1 (1955) S. 104–132. – M. Dibelius: Die Formgeschichte des Evangeliums 2. Aufl. Tübingen 1933 (zit. Formg.). – Ders.: Die Botschaft von Jesus Christus, Tübingen 1935. – Ders.: Botschaft und Geschichte I, Tübingen 1953. – C. H. Dodd: The apostolic preaching and its developments 1936, 7. Aufl. 1951. – Ders.: The framework of the Gospel narrative, in: Expos. Times 43 (1932) S. 396–400, neu gedruckt in: Dodd, New Testament Studies 1952 S. 1–11 (darnach zit.: NT Studies). –

St. E. Donlon: Form Critics, The Gospels and St. Paul, in: The Cath. Bibl Quaterly 6 (1944) S. 159 ff. 306 ff. – B. S. Easton: The Gospel before the Gospels London 1928. – Ders.: Christ in the Gospels, New York–London 1930. – Ders.: The first evangelic tradition, in: Journ. of bibl. Lit. 50 (1931) S. 148–155 (zit. Easto JBL). – E. Fascher: Die formgeschichtliche Methode (Beihefte zur ZNW 2 Gießen 1924. – P. Fiebig: Rabbinische Formgeschichte und Geschichtlichkei Jesu, Leipzig 1931. – Fl. V. Filson: Origins of the Gospels, New York 1938. – F Florit: Il metodo della „Storia delle forme" e sua applicazione al racconto dell Passione (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Roma 1935 (zit. Florit II). – Ders.: La „storia delle forme" in rapporto alla dottrina cattolica, in: Biblica 14 (1933 S. 212–248 (zit. Florit I). – F. C. Grant: The Earliest Gospel, New York-Nashvill 1943. – Ders.: The Gospels, their Origin and their Growth, New York 195 (2. Aufl. von: The Growth of the Gospels 1933). – K. Grobel: Formgeschicht und synoptische Quellenanalyse (Forsch. zur Rel. und Lit. des AT und NT, NF 35), Göttingen 1937. – W. L. Knox: The Sources of the synoptic Gospels I 1953 II 1957 (ed. H. Chadwick), Cambridge, University Press. – R. H. Lightfoot History and Interpretation in the Gospels, London 1935. – E. Käsemann: Da Problem des historischen Jesus, in: ZThK 51 (1954) S. 125–153 (zit. Käseman ZThK). – G. D. Kilpatrick: The Origins of the Gospel according to St. Matthew Oxford 1946. – H. Köster: Die synoptische Tradition bei den Apostolischen Väter (Texte und Untersuchungen 65), Berlin 1957. – K. G. Kuhn: Jesus in Gethsemane in: Evang. Theologie 12 (1952/3) S. 260–285. – K. Kundsin: Autopsie oder Ge meindeüberlieferung. Studia theologica I (1935) S. 101–117. – G. Macgregor: Th recent Gospel Criticism and our approach to the life of Jesus, in: Expository Time 45 (1933) S. 198–203; 283–288. – L. H. Marshall: Formgeschichte and its lim tations, London 1942. – W. Manson: Jesus the Messiah: The synoptic Traditio of the Revelation of God in Christ: with special reference to Form-Criticism London 1943 (Deutsche Ausgabe: Bist du, der da kommen soll? Zollikon–Züric 1952, besorgt von F. Keienburg; darnach zit.). – W. Marxsen: Der Evangelis Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums (Forsch. zur Re und Lit. des AT und NT, NF. 49), Göttingen 1956. – L. J. McGinley: Form Criticism of the Synoptic Healing Narratives, Woodstock 1944. – R. Morgen thaler: Formgeschichte und Gleichnisauslegung, in: Theol. Zeitschrift 6 (1950 S. 1–17. – O. Perels: Die Wunderüberlieferung der Synoptiker in ihrem Ver hältnis zur Wortüberlieferung, Stuttgart 1934. – E. B. Redlich: Form Criticism its Value and Limitations, London 1939 (Neudruck 1948). – A. Richardson: The Gospels in the Making: an Introduction to the recent Criticism of the Synop tic Gospels, London 1938. – Ders.: The Miracle-Stories of the Gospels 1941. D. W. Riddle: The Bearing of recent research upon the study of the teachin of Jesus, in: Journ. of Religion 14 (1934) S. 150–167. – Ders.: The Structura Units of the Gospel Tradition, in: Journ. of bibl. Lit. 55 (1936) S. 45–58. – Ders.: The Gospels: their Origin and Growth, Chicago 1939. – H. Riesenfeld: Tra dition und Redaktion im Markusevangelium, in: Neutestamentl. Studien fü R. Bultmann 1954 S. 157–164. – Ders.: The Gospel Tradition and its Beginning A study in the limits of ‚Formgeschichte', London 1957 (zit. The Gospel Tra

lition). – J. M. Robinson: Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums (Abh. zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 30), Zürich 1956. – K. H. Schelkle: Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT, Heidelberg 1949. – E. Schick: Formgeschichte und Synoptikerexegese. Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode (Neutestamentl. Abh. Bd. 18, Heft 2–3), Münster 1940. – G. Schille: Das Leiden des Herrn, in: ZThK 52 (1955) S. 161–205 (zit. Schille ZThK). – Ders.: Zur Formgeschichte des Evangeliums, in: NTSt 4 (1957/8) S. 1–24, 101–114 (zit. Schille NTSt). – K. L. Schmidt: Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919. – Ders.: Fondement, but et limites de la méthode dite la ‚Formgeschichte' appliquée aux Évangiles, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 18 (1938) S. 1–26. – Ders.: Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten (Abh. zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 5), Zürich 1944. – E. F. Scott: The Validity of the Gospel Record, New York, 1938. – P. Seidelin: Formhistorie og Synoptikerexegese, in: Dansk teol. Tidsskr. 1 (1938) S. 18–37. – Kr. Stendahl: The School of St. Matthew (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 20) Uppsala 1954. – V. Taylor: The Formation of the Gospel Tradition 2. Aufl. London 1935 (4. Neudruck 1957). – A. Wikenhauser: Einleitung in das Neue Testament, 2. Aufl. Freiburg 1956 (1. Aufl. 1953), zur Formgeschichte: S. 182–199 und 417 f.

In zunehmendem Maße hat sich die evangelische Synoptiker-Forschung in Deutschland die Fragestellung der Formgeschichte (FG) angeeignet und ihre wesentlichen Ergebnisse zur Arbeitsgrundlage gemacht. Sie ist heute kein Brennpunkt wissenschaftlicher Diskussion mehr. Mit Recht hat man von einer „Stagnation der formgeschichtlichen Arbeit" gesprochen [1]). Das ist um so auffallender, als die beiden wichtigsten formgeschichtlichen (fglich) Entwürfe von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann sich keineswegs glücken und durch ihre Gegensätzlichkeit eine eindringendere Diskussion geradezu herausfordern. Die Bestimmung des „Sitzes im Leben" z. B., auf die in der fglichen Arbeit entscheidendes Gewicht fällt und bei der der Unterschied zwischen Dibelius und Bultmann klar zutage tritt, ist, soviel ich sehe, nirgends Gegenstand ausführlicher Erörterung geworden. Man begnügt sich damit, eine der möglichen Positionen zu beziehen. Immerhin stimmen die beiden Entwürfe in der Fragestellung überein und berühren sich eng in der Analyse und Klassifizierung des synoptischen Überlieferungsstoffes, so daß man sich vorerst der Notwendigkeit enthoben glauben konnte, die „innere" Gegensätzlichkeit in extenso auszutragen.

Erheblich anders ist die Stellung der FG in der katholischen Forschung. Sie schreibt ihr das hohe Verdienst zu, den theologischen Liberalismus mit seiner Skepsis gegen das Übernatürliche und seinen willkürlichen literar-

1) Hans Conzelmann, Verkündigung und Forschung 1957, 151 f.

kritischen Operationen überwunden zu haben[1]); sie freut sich über ihre Fes stellung, daß die christliche Tradition von allem Anfang an vom Glauben a die Göttlichkeit Jesu getragen war[2]); sie lobt sie, daß sie die mündliche Tr dition gegenüber der „ausschließlichen Bezugnahme auf die geschrieben Texte" wieder zu Ehren gebracht habe[3]), wie sie sie in der kath. Kirc immer schon hatte[4]). Andererseits ist sie ihr aber doch wieder eine verdächtil und problematische Frucht am Baum der protestantischen Forschung, v der sie sich mit aller Entschiedenheit distanzieren muß: Übertreibung, Ve einfachung und Verallgemeinerung ließen sie weit über das Ziel hinausschi ßen[5]); sie mache sich fortwährend unerlaubter Grenzüberschreitungen schu dig, indem sie von literarischen Beobachtungen her historische und sachlic Urteile fälle[6]); philosophische und soziologische Vorurteile führten sie grundloser Skepsis[7]). Es ist darum nicht verwunderlich, daß man, des Po tiven nicht achtend, sagen konnte: der Siegeslauf der FG zeige, daß der E folg einer Lehre nicht immer von ihrer Wahrheit abhänge[8]); die FG als gan sei moribund[9]). Dieses Verdikt wird freilich nicht immer mit solcher Schär ausgesprochen. Schick macht sogar den Versuch, die FG von ihrer dogm tischen Voreingenommenheit, ihren Fehlschlüssen und Einseitigkeiten zu b freien und an einigen Beispielen anschaulich zu machen (S. 186 ff.), wie ei für den Katholiken annehmbare FG aussehen müßte[10]). Faktisch bedeut seine Reduktion freilich die Aufgabe der fglichen Fragestellung in de von Dibelius und Bultmann definierten Sinn.

Weniger einheitlich ist die Beurteilung der fglichen Arbeit in der angl amerikanischen Forschung. Sie hat hier sowohl mehr oder minder kritisc Zustimmung wie auch radikale Ablehnung erfahren[11]). Im allgemeinen lä

---

1) Florit II 161 f. 2) ebda 162.

3) Schick 253; vgl. auch S. 12 f.

4) Florit II 162; Schick 253; Braun 261.

5) Braun 265.

6) Schick passim, z. B. 268; Bénoit, Revue Bibl. 1946, 494 f.

7) Z. B. Schick 261 ff.; Florit II 20 f.; Bénoit, Revue Bibl. 503 ff.; Brau 240 ff.

8) Braun 265. 9) McGinley 154.

10) Die Erörterung der FG bei Schick ist durchweg sachlich und verständnisvo Daß hier ein Katholik schreibt, kommt nur gelegentlich zum Vorschein. Anders das in den Arbeiten von Florit, die bereits in einigen Kapitelüberschriften d kirchlich-dogmatische Verankerung der Kritik erkennen lassen: „Die redaktione Arbeit der Evangelisten und die Lehre von der Inspiration und Irrtumslosigkeit d Bibel", „Die wahre Konzeption der evangelischen Überlieferung".

11) Hier sind beispielsweise zu nennen die Arbeiten von Grant, Riddle, Ligh foot; kritischer sind Redlich und McGinley, ablehnend Barnes.

h feststellen, daß die FG auch dort, wo man sie positiv aufnimmt, in modi- erter Gestalt erscheint. Diese Modifikation besteht in der Hauptsache in r Ermäßigung oder auch Ignorierung ihrer Konsequenzen und in der Ein- nzung ihres Geltungsbereichs. Auf diese Weise hofft man der Skepsis zu egnen, die man bei Dibelius und in noch höherem Grade bei Bultmann hrnimmt, und freien Raum zu schaffen für die Quellentheorien, an denen n festhalten möchte. In vielen Einzelheiten der Argumentation berührt h die anglo-amerikanische Kritik der FG mit der katholischen, und es stellt h bei ihr wie bei dieser die Frage, ob ihr Beitrag zur fglichen Arbeit ch als Diskussion der FG im engeren Sinne gewertet werden kann.

I. Die Stilformen der Evangelienüberlieferung

Im Anschluß an den Bericht über die „Formgeschichte der Evangelien", n M. Dibelius 1929 in dieser Zeitschrift (N. F. 1, 185–216) gegeben hat, l im folgenden eine Darstellung der seither zu diesem Thema erschienenen eratur versucht werden. Der leitende Gesichtspunkt ist dabei die Frage r Methodik. Daraus ergibt sich eine Beschränkung auf die grundsätzlichen obleme der fglichen Arbeitsweise[1]).

Eine der wichtigsten Aufgaben, vor die sich die FG gestellt sah, war die uppierung des synopt. Überlieferungsstoffes in *Stilgattungen*. Das Recht, kenntlich zu machen und ihre spezifische Eigenart zu beschreiben, wird gends grundsätzlich bestritten[2]). Allerdings gehen die Meinungen über die hgemäße Benennung der einzelnen Gattungen, über ihre gegenseitige Ab- nzung und die Möglichkeit einer umfassenden stilkritischen Analyse der berlieferung auseinander.

Die Frage der Gattungs*namen* ist noch immer kontrovers. Das ist nicht rwunderlich; denn obwohl „auf die Erkenntnis der Stilgattung mehr (an- mmt) als auf den Namen"[3]), so steht doch im Hintergrund der Termino- gie jeweils eine bestimmte Konzeption. Wer die Predigttheorie von Dibelius lehnt, wird für die Gruppe der „Paradigmen" eine andere Bezeichnung ihlen. Das zeigt sich etwa bei Schick, der die Gattungsnamen „Apo- thegma" und „Wundergeschichte" für angemessener hält, weil sie nicht be- tet sind durch die Voreiligkeit der „konstruktiven Methode", die Dibelius

1) Der Umfang der Literatur zur FG ist beträchtlich. Sie kann hier nur in Aus- hl besprochen werden. Ein Teil der einschlägigen Bücher und Aufsätze war mir ht zugänglich.

2) Eine Ausnahme macht Barnes, der (S. 76) die fgliche Klassifizierung für glaubwürdig und phantastisch hält.

3) Dibelius Formg. 24, 1.

zu seiner Predigttheorie verleitet hat (S. 101 f.; vgl. auch S. 193. 196. 200 u. ö.). Aus ähnlichen Gründen wird die Gattungsbezeichnung „Novelle" d problematisch, der den Schluß von der weltlich-novellistischen Erzählun art der Wundergeschichten auf einen „Erzählerstand" mit Schick (S. 102 als „pure Annahme" beurteilt, „die nicht einmal den Wert einer Hypoth hat". Er wird den neutraleren Begriff „Wundergeschichte" vorziehen. In impliziten oder gelegentlich auch expliziten Kritik der von Dibelius vor schlagenen Gattungsnamen zeigt sich im Grunde eine sachliche Kritik seiner Konzeption[1]). Die Kategorien Bultmanns empfehlen sich durch i weniger funktionsbezogene und mehr deskriptive Art gerade für die Forsch die der fglichen Arbeit im ganzen kritisch oder ablehnend gegenüberstehen

Mehr Gewicht als die Frage der Terminologie hat in der Diskussion Bestimmung der *Gattungen* selber. An diesem Punkt hat die FG aufs ga gesehen die freudigste Zustimmung erfahren. Immerhin teilt man ni durchweg die Zuversicht, den gesamten Stoff der synopt. Evangelien einiger Sicherheit klassifizieren zu können. So macht Schick (S. 115. 1 darauf aufmerksam, daß „Legende" und „Mythus" bei Dibelius nicht eigentlichen Sinn literarische, formbestimmte Gattungen sind, sondern N tivgattungen, deren Erfassung einer *Form*geschichte nicht gelingen ka Diese Feststellung hat auch Redlich (S. 53 ff.) zu der Forderung veranla die FG müsse sich um der Reinheit der Methode willen eines Urteils über legendarischen und mythischen Erzählungen enthalten und auf die Anal derjenigen Stücke beschränken, deren Eigenart nach stilistisch-formalen K terien bestimmbar sei. Das treffe aber nur für die Gruppe der „Apophth men" und „Wundergeschichten" im synopt. Erzählungsstoff und für Gleichnisse und poetisch geformten Worte der Logienüberlieferung zu. I übrige Stoff sei formlos[3]). So richtig die Beobachtung ist, daß sich aus

---

1) Am energischsten wehrt sich Redlich (S. 50 ff.) gegen die Terminologie Dibelius. Sie sei unzweckmäßig. „Paradigma" sei überhaupt kein literarisc Begriff, sondern bezeichne eine Funktion. Der Terminus „Novelle" entstam zwar der Literaturgeschichte, charakterisiere hier jedoch Geschichten völlig ande Art als die synopt. „Novellen". Jedenfalls sei auch hier der vermutete „Sitz Leben" für die Wahl des Namens maßgebend gewesen.

2) Die Terminologie von Dibelius wird übernommen von Lightfoot, der s (S. 27 ff.) mit einer Beschreibung des fglichen Entwurfs von Dibelius begn ohne sich mit ihm auseinanderzusetzen. Taylor (S. 30) ersetzt den Begriff „Pa digma" durch den der „pronouncement story"; vgl. dazu Dibelius Formg. 24 Eng an Dibelius lehnt sich an: Riddle, The Gospels S. 33 ff. Grant, The earl Gospel S. 39 nennt als lit. Formen: anecdotes, parables, sayings, miracle stor legends – leider ohne sie des näheren zu erläutern und zu beschreiben.

3) Vgl. auch S. 180 ff.; ferner Florit I 240, II 58; Donlon 164; Bénoit 4

Legenden" und „Mythen" im Gegensatz zu den „Paradigmen" und „Novellen" keine typische, feststehende und in äußerer Stilisierung sich ausweisende Form erheben läßt, so irrig ist indes das Urteil, es handle sich hier nicht um spezifische Erzählungsgattungen, die Gegenstand fglicher Analyse werden könnten. Denn „Legenden" und „Mythen" sind an ihrer Erzählungsart, ihren konstitutiven Motiven und ihrem erzählerischen Interesse kenntlich und gegen andere Formen abgrenzbar. Die Kritik an der FG an diesem Punkt entspringt einem formalistischen Mißverständnis von Form und Stil[1]). Grobel (S. 14 f.) ist darum durchaus im Recht, wenn er zu dieser Frage sagt: „Nur diese drei (Paradigma, Novelle, Paränese) können sich ... der eigentlichen fglichen Betrachtungsweise unterwerfen, weil nur sie eine feste äußere Form haben. Trotzdem sind alle fünf (Legende und Mythus) wissenschaftlich erkennbare und brauchbare Gattungen, die aufschlußreich werden können für den Ursprung der synoptischen Erzählungsstoffe."

Die Kritik richtete sich aber nicht nur gegen die Ausdehnung fglicher Betrachtungsweise auf Stoffe, die keine feste äußere Form haben; sie bezweifelt gelegentlich darüber hinaus die Möglichkeit reinlicher Klassifizierung. Es gelänge nicht einmal eine klare Scheidung von Erzählungen und Logien[2]), die Mischformen entzögen sich einer eindeutigen Zuordnung zu einer Gattung[3]), und schließlich sei die Form einer Erzählung und ihr literarisches genus nicht allein durch die Absicht bestimmt, die der jeweilige Erzähler verfolgt, sondern in hohem Maße auch durch das Geschehen, von dem sie berichtet. Dieses letztere Argument gegen die Klassifizierungsarbeit der FG hat selbst bei Schick großes Gewicht. Er formuliert in dem zusammenfassenden Schlußabschnitt seines Buches: „Eine feste Gattungsbenennung scheitert auch am Stoff selbst. Er ist ja nicht erdichtete Literatur, sondern aus lebendiger Wirklichkeit geformt und gebunden an geschichtliche Fakta" (S. 267); oder: „es darf nicht übersehen werden, daß wir es bei dem Stoff mit geschichtlich gebundenem Material zu tun haben, also die Vielseitigkeit der geschichtlichen Wirklichkeit muß vorausgesetzt werden" (S. 268)[4]). Überdies bewiesen die divergierenden Urteile der FGler, daß die synopt. Erzählungen in literarischer Hinsicht komplexe Gebilde seien[5]).

---

1) Die Möglichkeit einer Formgeschichte bei Erzählungsgattungen, die keine äußeren Merkmale aufweisen, erhellt André Jolles, Einfache Formen 1930.

2) Florit II 57.

3) Braun 234 f.; Florit II 58 f.; I 240; McGinley 13. Schick 108 ff. betrachtet die Existenz von Mischformen zwar nicht als Argument gegen die Klassifizierungsarbeit; er verwahrt sich aber gegen die Behauptung, sie hätten sich aus reinen „Paradigmen" entwickelt.

4) Vgl. Florit II 56; McGinley 13.

5) Braun 233; Florit I 240, II 57.

Die Beharrlichkeit, mit der diese Kritik immer wieder vorgetragen wird[1] ist erstaunlich; sie ist dennoch in keinem Punkte zutreffend. Daß sich Er zählungen und Logien nicht voneinander abheben, ist starke Übertreibung Bultmann rechnet zwar die „Apophthegmen" zur Wortüberlieferung, wäh rend Dibelius die Mehrzahl von ihnen als „paradigmatische" Erzählunge anspricht. Diese Differenz beruht aber auf der These Bultmanns, daß sic die „Apophthegmen" oder doch ein großer Teil von ihnen aus einem Logio entwickelt haben, nicht jedoch auf einer verschiedenen Beurteilung der lit rarischen Art dieser Stücke; auch Dibelius hält das Logion für ein konstitu tives Element des „Paradigmas". Es ist also nicht die Komplexität der Er zählungen, die die Unterschiede zwischen Dibelius und Bultmann hervorruf sie sind vielmehr begründet in dem verschiedenen Ausgangspunkt. Die Exi stenz der Mischformen bestätigt die fgliche Stilanalyse eher, als daß sie s in Frage stellt. Daß sie als Mischformen erkennbar sind, setzt doch voraus daß die „reinen" Typen paradigmatischer, novellistischer oder legendarische Erzählungsart festgestellt worden sind. Wenn es Erzählungen gibt, in dene Momente und Motive verschiedener Gattungen vermischt erscheinen, so wir das ein Licht auf die Überlieferungsgeschichte, zwingt aber keineswegs dazu auf eine Gruppierung des synopt. Stoffes nach Stilgattungen zu verzichten Die Behauptung endlich, daß die Geschichte, die Wirklichkeit des Lebens, di Erzählungen gestaltet habe, ist einfach falsch. Der in der Geschichte, in de Wirklichkeit, gegebene Stoff läßt dem Erzähler wenn nicht unbegrenzten, s doch weiten Spielraum. Er kann ihn darbieten in Form einer Geschichtsdar stellung, eines „interessanten" Tatsachenberichts, gegebenenfalls in Form einer Anekdote oder Legende, je nach dem, was er mit seiner Darstellung bezwecken will. Dieses Interesse bestimmt Form und Stil. Ist das aber erkannt so wird ihr Verhältnis zur geschichtlichen Wirklichkeit, auf die sie sich bezieht zum Problem. Darum ist es ein methodischer Fehler, die gattungsgeschicht liche Gruppierung der synopt. Erzählungen – die deren Interesse aus der Be achtung ihrer Form und stilistischen Art erhellen soll – damit in Frage zu stellen, daß man von *vornherein* ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit *be hauptet*. Damit machte man zur Voraussetzung, was nach Lage der Dinge erst das Ergebnis eines Forschungsganges sein könnte. Zuerst ist die literarisch Gestalt und die tragende Absicht einer Erzählung zu untersuchen; dann erst kann gefragt werden, was dahinter als geschichtliches Ereignis erkennbar ist[2].

Die Tendenz der eben besprochenen Kritik ist die, jede Möglichkeit zu einer

---

1) Das Argument, daß es sich bei den synopt. Texten um geschichtliche Text handelt, die sich in keine lit. Gattung einfügen lassen, wurde schon von L. Köhler Das fgliche Problem des NT 1927, 27 geltend gemacht.

2) Zu dieser methodologischen Frage vgl. Dibelius Botsch. u. G. I S. 248 f

ritischen Analyse der Perikopen von vornherein auszuschließen. Das zeigt CHICKS Urteil über die Behandlung der Salbungsgeschichte (Mk 14, 3–9) urch Dibelius (Formg. 58): „Dies Beispiel zeigt uns, wie eine Gattungsorstellung ... zur Bereinigungsaktion benutzt wird. ... Eine vorgefaßte einung kennt die ursprüngliche Form eines Paradigmas; liegt sie in einem tück, das man so benennt, nicht vor, dann wird sie künstlich hergestellt. ie Annahme, daß die Paradigmen ursprünglich nur in reinster Form exiiert haben, ist nichts weiter als Annahme, und wenn die Tatsachen dagegen prechen, so haben nicht diese, sondern die Hypothese Unrecht. Nicht die aradigmatische Form ist das erste, sondern die lebendige Wirklichkeit, die n den Formen weitergegeben wird“ [1]). SCHICK hätte recht mit seinem Protest gegen die Ausscheidung von Mk 14, 8 f. – darum handelt es sich hier –, wenn ie Geschichte tatsächlich „lebendige Wirklichkeit“ darstellen wollte. Gerade as ist aber die *Frage*. Außerdem wird bei Dibelius nicht einfach ein überüssig scheinender Zug entfernt, sondern eine legendenhafte *Pointe*, die mit er des älteren „Paradigmas“ konkurriert. Den Erzählern, die ja nicht ein orgegebenes Schema inhaltlich füllten [2]), die vielmehr durch das sie bestimende „kerygmatische“ Interesse die entsprechende Form schufen, indem sie rzählten, ist kaum zuzutrauen, daß sie einer Geschichte von Anfang an eine oppelte Pointe gaben. In dem vorauszusetzenden Interesse, das sie leitete, egt der *Ursprung* einer Erzählung, es ist das sachlich Primäre. Darum ist die 'G gegen SCHICK grundsätzlich im Recht, wenn sie die „reine“ Form aufufinden sich bemüht. Zuzugeben ist freilich, daß sich die FG bei ihrer kriischen Analyse nicht allein auf stilistische Beobachtungen verlassen sollte, ondern zur Sicherung ihrer Ergebnisse der Sachkritik bedarf.

Die grundsätzliche Kritik an der fglichen Klassifizierung verfolgt die Abicht, ihre Möglichkeit zu bestreiten und ihre Bedeutung einzuschränken und amit ein Argument gegen die an sie geknüpften Folgerungen zu gewinnen [3]).

---

1) S. 107 f. Diese Kritik ist unverständlich angesichts der Behandlung, die DIBEIUS z. B. der Perikope von Maria und Martha Lk 10, 38 ff. und der von der gerümmten Frau Lk 13, 10 ff. zuteil werden läßt. Vgl. dazu noch außer BRAUN 234 f. ie bezeichnende Bemerkung SCHICKS (S. 109): „die Wirklichkeit, die in der Form largestellt wird, ist der natürliche Ausgangspunkt“ – als ob wir diese Wirklichkeit nders hätten als in der Form, der offenbar gar nicht an der Darstellung der Wirkichkeit als solcher gelegen ist!

2) Dieses Mißverständnis ist sehr verbreitet; es liegt etwa auch der Meinung REDLICHS (S. 11 f.) zugrunde, die Erzähler hätten – nach der FG – mehr oder weniger fixierte Formen *benutzt*.

3) FLORIT II 57 betrachtet die Klassifizierung des Stoffs als Hilfsmittel, das die ritische Arbeit erleichtert; sie dürfe aber nicht den Rang beanspruchen, den ihr lie FG verleiht.

Es sind nun einige Arbeiten zu besprechen, die sich eingehender mit der Beschreibung und Abgrenzung der einzelnen Gattungen beschäftigen.

In der Charakteristik der „pronouncement stories" bei Taylor sind die Merkmale der Einheiten, die Dibelius Paradigmen nennt, unschwer wiederzuerkennen[1]). Was ihn von Dibelius unterscheidet, ist die Abgrenzung der diesen Typus repräsentierenden Geschichten. Es lag nahe, zu untersuchen, ob nicht die „Apophthegmen" Bultmanns mit den „Paradigmen" von Dibelius zu einer Stilgruppe vereinigt werden können. Das Ergebnis ist – nach T. – positiv. Dementsprechend zählt er zu den „pronouncement stories" die Spruchkompositionen Mk 3, 22–26; 7, 5–8; 10, 2–9, die meisten nach der Chrie geformten Stücke[2]), die Verse vom Zweck der Gleichnisrede Mk 4, 10–12 und die Perikope von der Ehebrecherin Joh 7, 53–8, 11. Ausklammern möchte er (gegen Dibelius) die Erzählung vom Dämonischen in der Synagoge Mk 1, 23–27[3]).

Die Liste der Wundergeschichten, die er in Anlehnung an Dibelius und Bultmann beschreibt, ist gegenüber jenem ebenfalls um einige Stücke erweitert. Sachlich neue Gesichtspunkte ergeben sich daraus nicht. Es ist allerdings zu fragen, ob mit der Erweiterung der Gruppe der Wundergeschichten diese nicht die Konturen verliert. Das scheint in der Tat der Fall zu sein. Denn die von T. über Dibelius hinaus genannten Wundergeschichten lassen die Topik vermissen, erzählen also nicht stilgemäß. Daran wird deutlich, daß der Begriff der „Wundergeschichte" bei T. wesentlich am Inhalt, nicht an der „Form" orientiert ist. Das mag damit zusammenhängen, daß T. die Art dieser Erzählungen an Hand eines Modells kennzeichnet, bei dem die typischen Stilmerkmale nicht ausgeprägt sind, der Erzählung nämlich von der Heilung des Dämonischen in der Synagoge Mk 1, 23–27[4]).

1) Die „pronouncement stories" sind dadurch gekennzeichnet, daß sie „point of moral and religious importance for the first Christians" enthalten (S. 68), kein Interesse an Nebenpersonen und chronologisch-topographischen Angaben erkennen lassen (S. 64 f.), ohne Umschweife auf das Logion zusteuern „which for the early Christians have had the force of a pronouncement" (S. 65) und sich bei der Wiedergabe des Vorgangs auf das Notwendigste beschränken (ebda).

2) Auszunehmen seien hier Lk 13, 31–33; 19, 39 f. 41–44, weil hier auf den Vorgang selber abgehoben sei (S. 75 f.). Zu den „pronouncement stories" zählt T. übrigens auch die D-Fassung von Lk 6, 4 (S. 77).

3) Diese Entscheidung stützt sich auf die Tatsache, daß hier das den Höhepunkt markierende Jesuswort fehlt. Darin unterscheidet sich diese Wundergeschichte von den in Mk 3, 1 ff., Lk 13, 10 ff. und 14, 1 ff. erzählten, die T. wie Dibelius zu der „pronouncement stories" bzw. „Paradigmen" rechnet.

4) S. 119 ff. Zur Gattung der „Wundergeschichte" gehört nach T. noch Mk 1, 30 f.; 2, 1–12 (allerdings ohne das Mittelstück v. 5b–10a, das er für das Fragment einer pron. st. hält; vgl. die Analyse S. 66 ff.); 10, 46–52; 11, 13 f.; Lk 11, 14

Über die Zuordnung dieser Perikope kann man verschiedener Meinung sein. Zu der Gruppe der Wundergeschichten scheint sie wegen der fehlenden Topik, zu der Gruppe der „pronouncement stories" wegen der mangelnden kerygmatischen Zuspitzung nicht zu passen. Problematischer ist die Reihe der Geschichten, die T. als „pronouncement stories" anspricht. Sie umfaßt auch Überlieferungsstücke, die keine „stories" mehr sind, sondern als gerahmte Logien zu gelten haben. Dadurch, daß T. das den kerygmatischen Gedanken zum Ausdruck bringende Wort als charakteristisches Kennzeichen überbetont, verliert er den Blick für den stilistischen Unterschied zwischen den Gesprächen über Reinheit, Ehescheidung oder den Ursprung der Wundervollmacht und chrieartigen Formulierungen einerseits und wirklichen Erzählungen mit dem in einem Logion gefaßten Höhepunkt andererseits. Hätte T. das Ganze der jeweiligen Perikopen ins Auge gefaßt, so wäre seine Gattung der „pronouncement stories" weit weniger umfangreich, dafür aber einheitlicher und eindeutiger geworden[1]).

Die gleichen Bedenken erheben sich auch gegen Redlich, der ähnlich wie Taylor die Gruppe der durch ein kerygmatisches Logion gekennzeichneten Erzählungseinheiten wesentlich erweitert. Er nennt sie zwar „Apophthegmen", scheint also im Gegensatz zu Taylor dem erzählerischen Moment kein Gewicht beizumessen. Wenn er dennoch das „Apophthegma" als Erzählung definiert[2]), so verwickelt er sich in denselben Widerspruch wie Taylor, da er Stücke unter die „Apophthegmen" einreiht, die keine Erzählungen sind[3]). Aus diesem Grunde ist sein Versuch, die Gruppe der „Apophthegmen" neu abzugrenzen, unbefriedigend[4]). Er ist es darüber hinaus auch darum, weil die

(= Mt 12, 22–24) und Lk 5, 1 ff. Aus der Liste der „Novellen" (bei Dibelius) werden aus nicht ersichtlichen Gründen gestrichen: Joh 4, 46 ff.; 5, 1 ff. und 9, 1 ff.

1) Ein gewisser Schematismus ist unverkennbar. Am deutlichsten tritt er in der Vermutung zutage, der aus der Perikope Mk 2, 23–28 auszuscheidende Vers 27 habe ursprünglich den Abschluß einer verlorengegangenen pron. st. gebildet (S. 81). Bezeichnend ist ferner, daß es T. unterläßt, nach dem Ursprung der chrieartigen Bildungen zu fragen. Sowohl Dibelius (Formg. 158 ff.) wie Bultmann (Gesch. d. s. Tr. zu den Stellen) sind der Meinung, sie seien zu einem großen Teil nach literarischem Vorbild von Lk geschaffen worden.

2) S. 51 macht Redlich Bultmann den Vorwurf, das erzählerische Element bei der Erörterung der „Apophthegmen" übersehen zu haben.

3) Bei Bultmann liegt die Sache insofern anders, als seine Zuordnung der „Apophthegmen" zur Wortüberlieferung wesentlich mit seiner Vorstellung über ihre Entstehung zusammenhängt.

4) Redlich bespricht die „Apophthegmen" auf S. 81–114 seines Buches. In dieser Gruppe faßt er im großen und ganzen die „Paradigmen" von Dibelius und die „Apophthegmen" Bultmanns zusammen (berücksichtigt aber auch die Untersuchungen von Martin Albertz und V. Taylor). Einige Änderungen seien verzeich-

Analyse, auf die sich diese Abgrenzung stützt, sehr schematisch vollzogen wird. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Aufnahme der Versuchungsgeschichte unter die „Apophthegmen", deren Abschnitte einmal gesondert existiert haben sollen (S. 103 f.). Begründet sei diese Entscheidung durch die Tatsache, daß der Höhepunkt jedes Abschnitts durch ein abschließendes Jesuswort markiert wird.

Die Erörterung R.'s über die „Wundergeschichten" ist, wie übrigens auch die Taylors, stark apologetisch gehalten [1]). Er erkennt wohl die stilistische Verwandtschaft mit den jüdischen und hellenistischen Erzählungen gleicher Art; er kritisiert aber an Dibelius und Bultmann die Überschätzung dieser Beobachtung. Die evangelischen Wundergeschichten zeigten eine grundsätzlich andere Gesamthaltung; sie gehörten nicht – wie jene – in den Bereich der Magie [2]), sie wollten vielmehr Beispiele echten persönlichen Glaubens darbieten. Es sei zwar nicht überall vom Glauben an Jesus die Rede; wo das aber der Fall ist, sei Glaube im Vollsinn, Glaube an die Person Jesu gemeint und nicht – wie etwa Bultmann Gesch. d. synopt. Tr. 234 interpretiert – das bloße Vertrauen auf seine Wunderkraft [3]).

Legte R. größten Wert darauf, den stilistischen Unterschied von „Apophthegmen" und „Wundergeschichten" herauszustellen, hält McGinley eine solche Unterscheidung für eine ungerechtfertigte Übertreibung [4]). Der Unter-

---

net. Gegen Bultmann schließt er Mk 1, 16–20 und 7, 24 ff. aus, gegen Dibelius Mk 1, 23–27 und 10, 46–52. In Mk 1, 16 ff. fehle das Jesuswort, die übrigen Stücke seien reine Wundererzählungen. Den ursprünglichen Kern der Geschichte vom Hauptmann in Kapernaum (Lk 7, 6b–9) hält er für ein „Apophthegma" aus Q, das Mt (8, 5 ff.) und Lk (7, 1 ff.) zu einer „Wundergeschichte" ergänzt haben (S. 104 f.).

1) S. 115–134.

2) S. 129 ff. Eine nicht zu verallgemeinernde Ausnahme sei Mk 5, 25–34.

3) Ähnlich Florit I 243, II 62; Braun 235; Taylor 131 ff.; auch Schick 106.

4) Dieses Urteil begründet McGinley S. 76 durch den Hinweis, daß zwischen den beiden wichtigsten Erzählungsgattungen keine klare Trennungslinie zu ziehen sei, wie die Existenz von Mischformen und apophthegmatischen Heilungsgeschichten (Bultmann) beweise. Zum Teil sei die Unterscheidung von „Apophthegmen" und „Wundergeschichten" erst durch die willkürliche Entfernung „paradigmatischer" Sätze ermöglicht worden (S. 57). Eine ähnliche Argumentation findet sich schon bei Fascher 77. 89. 121, auf den McG. verweist. – In einem umfassenderen Sinn stellt O. Perels (S. 1) die Frage, ob nicht das gesamte Geschichtenmaterial der synopt. Evangelien der Überlieferung ungerahmter Logien gegenüberzustellen sei. Diese Frage ist vor allem gegen Bultmann gerichtet, der Logien und Apophthegmen den Wundergeschichten und übrigen Geschichten gegenüberstelle, aber auch gegen die Scheidung von Paradigmen und Novellen bei Dibelius. Die Geschlossenheit der Geschichtenüberlieferung sucht P. durch einen eingehenden Vergleich ihrer formalen Struktur wahrscheinlich zu machen (siehe vor allem S. 30 ff.).

schied sei lediglich ein Unterschied der Sache (S. 58). Mit dieser Behauptung soll der Versuch abgewehrt werden, die synopt. Heilungsgeschichten von den jüdischen und hellenistischen Analogien her zu erklären. Was von den Evangelien als ganzen gelte, müsse man auch von der Überlieferung im einzelnen sagen (S. 75). Dementsprechend hätten die Heilungsgeschichten eine besondere Farbe; alle zu beobachtende Ähnlichkeit beziehe sich nur auf das Detail der Schilderung und beruhe auf der wesentlichen Einheit der menschlichen Natur (S. 76. 145. 150). Wenn man die Eigenart der synopt. Erzählungen erfassen wolle, empfehle es sich deshalb, die starken Differenzen zu beachten, die für die „Atmosphäre", in der sie entstanden sind, ungleich charakteristischer seien als alle Analogien[1]).

Das Anliegen McGinleys ist es also, die Besonderheit der synopt. Heilungsgeschichten hinsichtlich ihrer stilistischen Form und inhaltlichen Substanz herauszuarbeiten[2]). Er kann geradezu sagen, sie unterscheide sich in dem Maße von ihren Analogien, daß ihre Form einen anderen Ursprung und eine andere Entwicklung anzeige (S. 153).

Diese Form sei ausgezeichnet durch ihre Schmucklosigkeit, zuchtvolle Einfachheit, durch ihre allem Spuk, aller Magie, aller Übertreibung abholde Nüchternheit, durch die objektive, realistische, gelegentlich sehr lebendige Ausdrucksweise. Die Macht Jesu werde nicht in extenso geschildert, in der Regel sei sie einfach vorausgesetzt, manchmal auch angedeutet, so z. B., wenn die Dämonen um Schonung bitten. So könne nur schreiben, wer der Souveränität und übernatürlichen Kraft Jesu gewiß ist. Die Lektüre der synopt. Heilungsgeschichten erwecke den Eindruck, daß es sich hier um die Schilderung geschichtlicher Wirklichkeit handle. Im Gegensatz dazu hätten die rabbinischen Erzählungen nur illustrative Bedeutung, beanspruchten also nicht, als Darstellungen wirklicher Ereignisse betrachtet zu werden (S. 151).

---

1) Ähnlich auch Schick 130. Immerhin gesteht McGinley der Formvergleichung ein relatives Recht zu (S. 153). Sie erhelle manche Einzelzüge. Er selber bedient sich ihrer, um den „Geist der Tradition" zu erfassen. Unter diesem Gesichtspunkt untersucht er, in welchen Punkten die Heilungsgeschichten zusammen- und in welchen sie auseinandergehen (S. 144). Er wehrt sich aber (S. 75) gegen die Folgerung, als könne durch Beachtung der Analogien die Entstehung der synopt. Heilungsgeschichten aufgeklärt werden. Vgl. auch Benoit 501 ff.

2) McGinley gibt im ersten Teil seines Buches einen Überblick über die Arbeitsweise und Prinzipien der fglichen Methode (S. 3–27), behandelt dann Paradigma und Apophthegma (S. 28–47) und Novelle und Wundergeschichte (S. 48–71). In Kap. 4, 5 und 6 untersucht er dann ausführlich die synopt., rabbinischen und hellenistischen Heilungsgeschichten, und zwar unter dem Gesichtspunkt des Stils, der Topik und des Inhalts (S. 72–142), um dann am Schluß die gemeinsamen und jeweils besonderen Züge zusammenfassend herauszustellen (S. 144–154).

Im hellenistischen Bereich werde die Realität wunderbarer Heilungen gelegentlich angezweifelt (ebda); wenn die Gegner Jesu das nicht tun (vgl. Mk 3, 22 ff.), dann sei das ebenfalls ein gewichtiges Argument für die historische Glaubwürdigkeit der synopt. Berichte.

Ferner sei der „geistliche Ton" zu berücksichtigen, der sie durchzieht und den die Analogien durchweg vermissen lassen[1]). Auf das Motiv des Eingreifens Jesu – das Mitleid – werde zwar selten hingewiesen, es sei aber aus der Tatsache und Art seines Handelns zu erschließen. Zum „geistlichen Ton" gehöre weiter, daß vom Kranken hingebender Glaube, Dankbarkeit oder kultische Opfer verlangt werden. Einmal erfolge die Heilung „unter Gebet und Fasten", ein andermal verbinde sich mit ihr die Sündenvergebung. Bezeichnend sei für die evangelischen Heilungsgeschichten schließlich die eigentümliche Koordinierung von Wort und Tat; das Wort sei in der Tat geradezu verkörperlicht (S. 85. 87. 152). Bei der Interpretation dieser Erzählungen dürfe zu alledem nicht übersehen werden, daß sie im Zusammenhang der Evangelien gelesen werden wollen (S. 76).

Der Inhalt der synopt. Heilungsgeschichten weist – nach McG. – keine Besonderheiten auf. Das sei auch nicht anders zu erwarten, da es sich hier wie in den rabbinischen und hellenistischen Parallelen um Krankenheilungen erstaunlicher Art handelt (S. 152). Immerhin sei auffällig, daß diese – von gelegentlichen Ausnahmen abgesehen – keine Totenerweckungen schildern (S. 151) und auch Exorzismen selten begegnen. Bei den jüdischen Exorzismen handle es sich in der Regel um die Bannung böser Ortsgeister (S. 111. 151). In diesem Tatbestand spiegle sich die Unbegrenztheit der Macht Jesu wider. Auch in der Schilderung des Heilungsvollzugs selber komme das zutage: Jesus bedarf nicht des Gebets wie der jüdische Rabbi (S. 115. 151); er ist auch nicht auf Kunstgriffe wie Traum, Schlaf, Zauber oder chirurgische Praktiken angewiesen: Jesus tut seinen Willen kund und spricht ein Wort – das genügt. Wenn Jesus gelegentlich die Kranken anrühre oder mit Mitteln der Volksmedizin „behandle", so sei das kein Gegenbeweis. Denn all das sei nicht wirklich nötig und habe nur symbolische Bedeutung (S. 150. 152). An einem Motiv, das in allen drei Überlieferungssträngen vorkommt, lasse sich das veranschaulichen, an der Verwendung des Speichels. Habe er bei den Rabbinen die Funktion eines primitiven medizinischen Mittels und gelte er in den hellenistischen Geschichten als Träger übernatürlicher Heil- oder magischer Zauberkraft, so sei er bei Jesus nur ein Symbol seines Willens zur Heilung (S. 150).

Die Absicht, die McG. mit dieser Argumentation verfolgt, ist deutlich. Ihm geht es darum, die Eigenart und Einzigartigkeit der synopt. Heilungs-

1) Vgl. dazu auch Schick 106 f. 130 f.

schichten herauszuarbeiten. Auf diese Weise hofft er die Folgerung zu entäften, die die FG aus der Beobachtung der Analogien zog, daß diese nämh die geistige Atmosphäre erkennen lassen, in der solche Geschichten entanden sind. Trotz der ausgebreiteten und in vielem hilfreichen Darbietung s Materials dürfte das freilich schwerlich gelungen sein. McG. unterschätzt s Gewicht der Analogien, und die zum Teil richtigen Beobachtungen ilistischer und inhaltlicher Besonderheiten sind zweifellos überbelastet, enn sie die Behauptung stützen sollen, die synopt. Heilungsgeschichten eresen sich durch ihre Erzählungsart als Wiedergabe historischer Begebeniten. Nur soviel kann gesagt werden: wenn die synopt. Heilungsgeschichten chtvoller und nüchterner gestaltet sind als die rabbinischen und hellenischen Parallelen, wenn also die Züge nicht eingedrungen sind, die diese nnzeichnen, so kommt darin die Bindung der Urgemeinde an die alte Tradion und die Verkündigung Jesu zur Geltung. – Man vergleiche dazu Dibelius otsch. u. Gesch. I 351: „Im Blick auf die Berichte über andere Wundertäter r Antike muß ein Punkt herausgehoben werden, der die Evangelien von n säkularen Geschichten unterscheidet, nämlich eine bemerkenswerte Reerve in der Phantasie, die die Wundergeschichten schafft." Den tieferen rund dafür sieht Dibelius (ebda 353) in dem Verständnis der Wunder als Zeichen und Angeld des *kommenden* Gottesreiches." „Sie sollen das Reich roklamieren, das im Kommen ist. Sie sollen verkünden, daß Jesus die Macht eses Reiches besitzt. Das wahrhaft große Wunder, das Kommen des Reiches, ll noch verwirklicht werden." –

Das fgliche Problem des übrigen Erzählungsstoffes, also der Geschichten, e Dibelius zu den „Legenden" und „Mythen" und Bultmann zu den „Gehichtserzählungen" und „Legenden" rechnen, wird von McG. nicht angengen. Das geschieht aber in dem Buch von Redlich. Er bestreitet – wie hon erwähnt – die Zuständigkeit der FG für diesen Erzählungsstoff (S. 180 s 196). Sie müsse sich mit der Feststellung begnügen, daß auch er aus lbständigen Einheiten besteht. R. tut einen Schritt darüber hinaus, wenn eine Unterscheidung zweier großer Gruppen versucht, deren erste das erhältnis Jesu zu seinen Jüngern und zweite die Göttlichkeit Jesu zum hema habe (S. 183). Aber damit hat R. den Bereich fglicher Überlegungen berschritten. Das Schwergewicht seiner Erörterung liegt denn auch an ander Stelle, auf dem Nachweis nämlich, daß diese Geschichten von Augenzeugen berliefert wurden. Der Erzählungskranz in Mk 1 z. B. sei – so meint R. – it seinen detaillierten Angaben nur als Augenzeugenbericht verständlich 5. 185). Verklärung und Versuchung schilderten „mystische" Erfahrungen es Petrus bzw. Jesu (S. 195 f.). Von eigentlichen Legenden könne man lediglich bei der Totenauferstehung Mt 27, 52 f., dem Traum der Frau des Pilatus t 27, 19, der Erzählung vom Stater im Fischmaul Mt 17, 24 ff., vom See-

wandeln des Petrus Mt 14, 28 ff. und vom Tod Johannes d. Täufers Mk 6, 17–29 sprechen.

R. scheint in seinem Urteil über die „formlosen" Geschichten Taylor verpflichtet zu sein, der für seine „stories about Jesus" ähnliche Feststellungen getroffen hat (S. 142–167). Auch er leugnet die Möglichkeit einer gattungsgeschichtlichen Erfassung dieser „stories about Jesus" und sieht nur die Frage nach der jeweils besonderen Gestaltung der einzelnen Geschichte als sinnvoll an (S. 142). Allerdings versucht T. dann doch, einige gemeinsame Merkmale ausfindig zu machen. So sei in allen diesen Erzählungen Jesus der Mittelpunkt, Nebenpersonen spielten kaum eine Rolle und das erzählerische Moment trete zurück. Diese Bestimmungen sind indes zu ungenau und außerdem nicht allein für die „stories about Jesus" charakteristisch, um als Kriterien einer Gattung im Sinne der FG gelten zu können (S. 166 f.). Sehr viel Wert legt T. auf die Feststellung, daß einige der Geschichten dieser Gruppe im Überlieferungsprozeß offenbar eine Straffung und Konzentration auf Hauptpunkte erfahren haben. Diese Entwicklung sei ein Kennzeichen historischer Tradition; denn nicht an wirkliche Ereignisse gebundene Überlieferung habe die Tendenz zu phantastischer Ausschmückung, wie die apokryphe Jesusüberlieferung deutlich mache (ebda). Das Interesse, das die „stories about Jesus" bekunden, sei ausgesprochen biographisch. Ihr Inhalt sei verbürgt durch Augenzeugen oder Leute, die mit diesen in enger Verbindung standen. Für Mk 1, 35–39; 3, 13–19; 6, 1–6a; 9, 2–9 nimmt er die Autorität des Petrus in Anspruch (S. 148 ff.).

Die Behandlung der „stories about Jesus" bzw. der „formless stories" bleibt erheblich hinter dem zurück, was Dibelius und Bultmann bereits erarbeitet hatten. M. E. hat das zwei Gründe: einmal, daß sie die Historizität dieses Traditionsstoffes voraussetzen und in ihrer Argumentation ständig darum bemüht sind, die Berechtigung zu dieser Voraussetzung aufzuzeigen; zweitens ihr formalistisches Mißverständnis der „Formgeschichte", das wir schon an anderer Stelle bemerkt haben. Über Dibelius und Bultmann hinaus geht neuerdings G. Bornkamm (RGG^3 II 752), indem er aus der Gattung der „Legenden" und „Geschichtserzählungen" die besondere Gruppe der „Christusgeschichten" heraushebt. Sie seien dadurch von allen anderen unterschieden, „daß sie von vornherein vom Glauben geprägt sind und ihn – vielfach unter Verwendung von Legendenmotiven – aussprechen." Hierher gehören etwa die Taufe, Verklärung und Versuchung Jesu, ferner die Kindheitsgeschichten.

Die Diskussion ist auch über die fgliche Analyse der Spruchüberliefe rung nicht hinweggegangen. In der Regel knüpft sie an die Klassifizierun Bultmanns an, die im ganzen positiv beurteilt wird (z. B. Schick 159–187 Auch Redlich (S. 135–160) übernimmt sie, meint aber, hier handle es sic

um inhaltliche Kategorien. Nur die Gleichnisse ließen eine definierbare „Form" erkennen. Taylor fordert von der FG erstens eine stärkere Beachtung der poetischen Struktur mancher Logien (S. 89 ff.), zum anderen behauptet er für einige Spruchgruppen einen ursprünglichen kompositionellen Zusammenhang, z. B. für Lk 6, 27–38; Mt 5, 17–48 (freilich ohne vv. 25 f. 31 f. 38 f. 43 f., die aus Q stammten und erst vom Evangelisten eingearbeitet worden seien); Mt 6, 1–6/16–18; Lk 6, 20–26. Als Kriterium gibt er an: original anmutender, sachlicher Zusammenhang dieser Stücke (im Gegensatz zu den künstlich durch Stichwortassoziation geschaffenen Redekompositionen). Diese gingen auf Jesus selber zurück, der analog den Rabbinen für eine genaue Wiedergabe seiner Worte gesorgt habe (S. 94 ff.; vgl. dazu auch Easton, The Gospel before th. G. 124, Christ i. th. G. und JBL 151 ff. Aufgenommen wird dieser Gedanke neuerdings von Riesenfeld, The Gospel Tradition 16 ff.).

Wir wenden uns der Diskussion über die Analyse der *Leidensgeschichte* (LG) zu. Weitgehende Zustimmung hat die These gefunden, daß die LG im Gegensatz zum übrigen Erzählungsstoff von Anfang an im Zusammenhang erzählt wurde. Gegenstand der Diskussion ist nur die Frage, welchen Umfang diese ursprüngliche Erzählung des Leidens Jesu gehabt habe[1]). Ihn zu bestimmen, war das Ziel der Analyse, der Dibelius und Bultmann die Mk-Darstellung unterwarfen. Ihre Ergebnisse sind im einzelnen hier und da angefochten worden; der methodische Grundsatz fand, wenigstens im protestantischen Lager, Anerkennung. Heftigen und grundsätzlichen Widerspruch gegen die fgliche Analyse äußerte aus der Reihe der katholischen Forscher Florit (II 67 ff.). Das ist nicht verwunderlich, da er von der Voraussetzung ausgeht, daß die Passionsdarstellung des Mk wie die der Seitenreferenten einschließlich Johannes als historische, authentische Berichte gelesen werden müssen, die sich gegenseitig ergänzen und interpretieren. Zu welchen Gewaltsamkeiten und welch monströsen Harmonisierungen das führen muß, kann man sich leicht vorstellen. Die Art seiner Argumentation sei an einigen Beispielen demonstriert.

Erstens: selbstverständlich hält Fl. die Einleitung zur Mahlperikope Mk 14, 12–16 für ursprünglich; er nimmt also an, Jesu letztes Mahl sei ein Passahmahl gewesen. Dem Argument von Dibelius (Formg. 180 ff.), daß 14, 2 Verhaftung und Hinrichtung Jesu vor den Beginn des Festes verlege, 14, 12 ff. darum als nachträglicher, wohl kultischem Bedürfnis judenchristlicher Kreise entsprechender Einschub zu werten sei, sucht er mit der Auskunft auszuweichen, Mk 14, 2 wolle nicht über das Datum der Gefangennahme Jesu,

1) Taylor 44 ff.; Redlich 161 f.; Schick 88 ff.; Schelkle 8 f.; Grant, Earliest Gospel 58 f., The Gospels 78 f.; Riddle, The Gospels 94 f. u. a.

sondern nur über ihre Art eine Aussage machen. Außerdem müsse man doch mit der Möglichkeit rechnen, daß das Synhedrium seinen Beschluß nicht ausgeführt habe (S. 81 ff.).

Zweitens: aus Mk 14, 28 und 16, 7 hatte Dibelius geschlossen, daß die LG in der vormarkinischen Fassung einen anderen Schluß gehabt habe, nämlich eine galiläische Erscheinung des Auferstandenen an Stelle der Legende vom leeren Grab. Die Evidenz dieses Schlusses scheint Fl. mehr als fraglich; denn die von Dibelius konstatierten Unstimmigkeiten bestünden nicht; der Vorsatz des Erzählers, von einer Erscheinung zu berichten, gehe aus den genannten Versen nicht hervor, und außerdem brauche Mk ja nicht alles erzählen, was er wisse (S. 84 ff.). Diese Einstellung erklärt auch, weshalb es Fl. kaum Schwierigkeiten bereitet, die erheblich ausführlicheren und z. T. auch abweichenden Berichte des Mt und Lk für historisch anzusehen: sie bringen Material, das Mk entweder nicht kannte oder nicht darbieten wollte! Damit hängt zusammen, daß er die ursprüngliche Sonderexistenz einzelner Perikopen der LG leugnet. Der Nachweis Bultmanns sei nicht einleuchtend; denn die konstatierten Inkongruenzen (angeblich hervorgerufen durch Einfügung zusammenhangsfremder Einzelstücke) ließen sich anders erklären; die wiederholte und nicht gleichlautende Erwähnung der Frauen (Mk 15 und 16) verbürge die Glaubwürdigkeit der Berichte! Auch die Existenz von Dubletten beweise nicht, daß die betreffenden Perikopen ursprünglich isoliert umgelaufen seien; sie erkläre sich befriedigend durch die Annahme, daß man einige Perikopen zum Zwecke der Predigt und Paränese nachträglich aus dem Zusammenhang herauslöste und umgestaltete (S. 77–81).

Drittens: die oft behauptete Unvereinbarkeit des markinischen und lukanischen Berichts vom letzten Mahl Jesu sei eine starke und ungerechtfertigte Übertreibung. Letzterer sei als Interpretation des ersteren durchaus verständlich. Der Schlüssel zum rechten Verständnis liege in Mk 14, 25 = Lk 22, 18. Dieser Vers weise – das gehe aus der Stellung bei Lk hervor – zurück auf das Passahmahl, das Jesus mit seinen Jüngern gerade gefeiert hätte, und zugleich voraus auf die „Erfüllung", die zu erwarten sei. Diese „Erfüllung" bringe das „Reich Gottes", was aber nicht etwa eschatologisch gemeint sei, sondern vielmehr als Bezeichnung des messianischen Reiches auf Erden, also der Kirche. „Erfüllt" werde die Weissagung Lk 22, 18 demnach im eucharistischen Mahl. Mk nun habe diesen Sinn nicht deutlich zum Ausdruck gebracht; Lk erst stelle ihn klar heraus. Wenn man mit der FG den Einfluß kultischen Brauches auf die Gestaltung der Texte annehmen wolle, so sei doch festzuhalten, daß eben dieser kultische Brauch unter dem Vorsitz der Apostel, die die Details kannten, gestaltet wurde (S. 141 ff.).

Einen Beitrag zur FG der LG hat Fl. auf den 100 Seiten, die er ihr widmet, nicht geleistet. Sein Urteil über die Anwendbarkeit der fglichen Methode

uf die LG ist negativ und zu sehr von andersartigen Voraussetzungen bestimmt, als daß eine Auseinandersetzung mit seinen Thesen und Argumenten ür die FG selber von Gewinn sein könnte. Mehr Beachtung verdienen nun ber die Versuche, in den Darstellungen der vorliegenden Evangelienschriften ltere zusammenhängende und gegenüber Mk selbständige Passionsberichte ufzuspüren. Daß Joh einen solchen verwendet hat, ist wohl allgemein zustanden[1]). In ungleich geringerem Maße gilt das für die These, daß auch er Lukaspassion eine besondere Quelle zugrunde liege.

Als Verfechter dieser These ist Taylor zu nennen. Er behauptet (S. 51), ‚that fundamentally the Lukan account of the Passion is non-Marcan, but hat Luke added extracts from Mark which to a considerable extent can still e isolated". Seine Argumente sind etwa folgende[2]): 1. ist in der LG der rozentsatz der Mk und Lk gemeinsamen Worte wesentlich kleiner als sonst; . häufen sich die gemeinsamen Worte gerade in den Versen und Halbversen, eren Entfernung den Zusammenhang im allgemeinen verbessert; 3. sind on den zwölf Stellen, in denen eine Differenz in der Stoffanordnung bei Mk nd Lk sichtbar wird, allein sieben offenbar durch Einfügungen bedingt, die uf Grund der wortstatistischen Indizien dem Mktext entnommen sein müssen; 4. entspricht die Reihenfolge der vermuteten und statistisch zu erhärtenden Einfügungen der, die sie auch im Mktext (abgesehen von ihrem Kontext) haben. Daraus folgert T., „that Luke first noted them in Mark, and then ransferred them one by one to his own Passion Story" (S. 52).

Daß die quellenmäßige Grundlage der Lukaspassion nicht mit der des Mk oder mit Mk identisch ist, hält auch Redlich (S. 167 ff.) für ausgemacht. In diesem Punkt schließt er sich Taylor (und C. Streeter) an, in den Ergebnissen seiner Analyse, die diese Quelle herausarbeitet, weicht er von ihm ab[3]).

Es braucht hier nicht untersucht zu werden, ob diese oder jene Analyse den höheren Grad von Wahrscheinlichkeit besitzt; denn beide sind nicht überzeugend, weil das Problem der besonderen Gestalt der Lukaspassion in anderer Weise gelöst werden kann. In zunehmendem Maße hat die Evangelienforschung erkannt, daß der dritte Evangelist eine Schriftstellerpersönlichkeit ist, die es versteht, durch Gruppierung und nötigenfalls Umformung des vorgegebenen Materials seine Gedanken zum Ausdruck zu bringen. Die

1) Dibelius Formg. 179 f., Bultmann Gesch. d. synopt. Tr. 297 f., Joh 491, Taylor 53 ff.

2) S. 51, ausführliche Begründung in: Behind the third Gospel 1926. T. benutzt die Nachweise von J. Hawkins, Horae Synopticae 1899. 1909.

3) Taylor hält für Zusätze aus Mk: *Lk 22,* 19a. 22. 34. 46b. 50b. 52–53a. 54b–61; *Lk 23,* 3. 26. 34b. 38. 44f. 50–54; *Lk 24,* 10, Redlich: *Lk 22,* 18. 19. 20. 22. 34. 42. 50b. 52b–53a. 54–62. 71; *Lk 23,* 3. 17. 25. 26. 34b. 38. 44 f. 49. 52 f.

Abweichungen der lukanischen Passionsdarstellung von der des Mk habe bereits Dibelius (Formg. 200–214) und Bultmann (Gesch. d. synopt. T 302 f.) aus der schriftstellerisch-theologischen Absicht des Verfassers zu er klären versucht. Und nach einer genaueren Besprechung der „zwölf Umstel lungen" des Lk – aus denen Taylor die Existenz einer Lk-Sonderquelle er schloß – kommt denn auch Grobel (S. 100) zu dem Ergebnis, „daß die Ab weichungen des Lukas-Evangeliums von der Reihenfolge des Markus über legte, historisierende Umstellungen des Lukas sind. In der lukanischen Le densgeschichte bleiben gewiß noch Sondertraditionen, die uns sonst nich bekannt sind; aber es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß der Lukas irgendeine zusammenhängende Leidensgeschichte neben der des Mar kus vorlag". Eine glänzende Bestätigung dieser Beurteilung liefert Han Conzelmann in seinem Buch „Mitte der Zeit"[1]).

Einen in andere Richtung gehenden Versuch, ältere Darstellungen der Pas sion Jesu herauszuschälen, unternimmt Knox. Wenn er (Sources I 115) in Übereinstimmung mit der FG betont, „that the story of the Passion formed a single unit long before there was any attempt to write a consecutive story of the life and teaching of Jesus in form of a 'Gospel'", so bestreitet er im Gegensatz zu ihr, daß die Markuspassion diese „single unit" im wesentlichen darstelle. „Zahlreiche Schwierigkeiten und offenbare Unstimmigkeiten" dazu der auffällige Wechsel der Jüngerbezeichnung machten – so meint Kn. deutlich, daß hier zwei Quellen ineinandergeschoben worden seien. Er nennt sie „Disciples'-Source" und „Twelve-Source". Hauptkriterium der Quellen scheidung ist die Jüngerbezeichnung. Muß sie schon darum als unsiche gelten, so wird sie noch fragwürdiger dadurch, daß es der Analyse nicht ge lingt, geschlossene Erzählungszusammenhänge sichtbar zu machen. Kn. hil sich durch Anleihen bei Lk! Quellenkritischer Scharfsinn und feinstes Ge spür für Unebenheiten sind hier offenbar an einen Gegenstand geraten, de dafür ungeeignet ist.

Knox (Sources I 115–147) untersucht die Quellenverhältnisse der Mk-Passion i einzelnen Abschnitten:

I. *The last supper.* Zur Disciples'-Source (DS) gehören hier: Mk 14, 12–1 22–25, Lk 22, 21–23. 33 f.; zur Twelve-Source (TwS): Mk 14, 1 f. 10 f., eine nich erhaltene Notiz über die Mahlvorbereitung, 14, 17–21, Lk 22, 15–18. 27–30, Mk 1 27–31.

II. *Gethsemane.* DS: Mk 14, 26. 32–42. 37a, das Wort d. Petrus ist durch eine Einschub des Evangelisten verloren gegangen, Mk 14, 44–46. 47. 51 f. TwS: L

1) Gelegentlich setzt sich Conzelmann mit der Proto-Lukas-These, die ja hinte der Taylorschen Analyse steht, kritisch auseinander. Vgl. zu dieser These auc R. H. Lightfoot, The Gospel message of St. Mark 1952, 99.

2, 39ab (c: lk Redaktion). 40–45a, Mk 14, 40 f. 43, Lk 22, 47 f., Mk 14, 47 (= DS!). 8–50. 51 f. (= DS!).

III. *The trial by the Sanhedrin and Peters denial.* DS: Mk 14, 53. 55–64. 66–68; wS: Lk 22, 54a, Mk 14, 65. 54. 70b–72a, Lk 22, 61a, Mk 14, 72b und 15, 1.

IV. *The trials before Pilate and Herod.* DS: Lk 23, 1, Mk 15, 3–10. 11. 15; TwS: lk 15, 1, Lk 23, 2, Mk 15, 2, Lk 23, 6–12. 13–16. 18 f. 24 f.

V. *The mocking by the soldiers* bei Mk gehört zur DS.

VI. *The Crucifixion.* DS: Mk 15, 22 f. 24b–30. 33–39; TwS: Mk 15, 21, Lk 23, 32 f. 5a, Mk 15, 31 f., Lk 23, 36–43, Mk 15, 37, Lk 23, 48. Kn. ist sich dessen bewußt, that in some cases it can only conjectured whether a particular sentence comes rom one source or the other" (S. 116). Er sucht übrigens die TwS auch im übrigen vangelium nachzuweisen. Sie soll (S. 17 ff. 150) „mainly a summary with one or wo incidents showing Jesus' dealings with the Twelve and a Passion story" enthalen haben. Zur Kritik an Knox siehe Bultmann, Gnomon 1958 (30), 274–280.

Die Quellenkritik hat, wie in den Evangelien überhaupt[1]), so auch speziell ür die LG zu keinen auch nur einigermaßen sicheren und einleuchtenden rgebnissen geführt[2]). Es besteht darum keine Veranlassung, zusammenängende Passionsdarstellungen neben denen, die Mk und Joh vorgelegen aben, anzunehmen. Einzelüberlieferungen zur LG dagegen waren in großer ahl vorhanden. Mt und Lk haben sie zum Teil in ihre Vorlage eingearbeitet. iese Beobachtung stützt die Vermutung, daß auch Mk den ihm vorgeebenen Bericht erweiterte. Dann wäre dieser weniger umfangreich gewesen. ie Bestätigung liefert die Analyse des Mk-Textes. Das Ergebnis seiner nalyse legt Dibelius[3]) mit der deutschen Wiedergabe des vermutlich ältesten literarisch fixierten Passionsberichts vor. Er dürfte nicht enthalten aben: die Salbung in Bethanien Mk 14, 3–10, die Zurüstung zum Passah 4, 12–16, Gethsemane 14, 32–42, die Synhedriumsverhandlung 14, 53b–65, ie Verspottung 15, 16–20, die Notiz über die Frauen und die Grablegung[4]).

Einer dieser Erweiterungen bei Mk, der Gethsemaneerzählung, hat Dibelius eine genauere Untersuchung gewidmet[5]). Ihr geht es um die Erhellung

1) Vgl. dazu den kritischen Bericht Grobels, 24–130.

2) Daß auch Q eine LG enthalten habe, wurde schon öfter behauptet. Auf Grund er Argumente von Em. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums 1941: I 149–76, 38–68, II 243–49, 400 f. neigt auch Schelkle zu dieser Annahme (S. 284, 3).

3) Die Botschaft v. Jesus Christus 30–34. Das hier vorausgesetzte Urteil ist in Formg. 178 ff. näher begründet.

4) Nach Bultmann ist die ursprüngliche LG noch erheblich kürzer gewesen. Florit II 72 nennt mit unverhohlener Ironie als „miseri resti del racconto riginale" folgende Stücke: Gefangennahme Mk 14, 43–52, Weg zum Hohepriester 14, 53a, Verhandlung vor Synhedrium und Pilatus 15, 1–5, Verurteilung 15, 15b. Verspottung 15, 15b (?), Kreuzesweg 15, 20b, Kreuzigung 15, 24a, Erwähnung der Mitgekreuzigten 15, 27 (?), Tod 15, 37.

5) Botsch. u. Gesch. I 258 ff.

ihrer Entstehungsgeschichte. Daß sie keine einheitliche und ursprünglich Erzählung ist, gehe aus drei Beobachtungen hervor[1]): *einmal* wirke die Zerlegung des Gebetes in drei Akte künstlich; nur der erste werde beschrieben der zweite nur kurz erwähnt, während der dritte erschlossen werden müßte (S. 264). *Zweitens* sei die Bevorzugung der drei Vertrauten nicht recht motiviert. Die Absonderung von den übrigen Jüngern geschehe nicht darum, weil ihnen eine besondere Offenbarung zuteil werden soll, sondern um an ihnen die „gewöhnliche Stumpfheit von Menschen" zu demonstrieren, die „der Schlaf überwältigt hat" (S. 265). Dazu komme noch, daß dieses Motiv nicht durchgehalten sei. *Drittens* passe der Ruf zur Wachsamkeit (14, 38) nicht für die geschilderte Situation. „Denn wenn die Versuchung gemeint gewesen wäre, die nun, in der Nacht der Passion, über die Jünger kam, dann wäre die Warnung, einfach wach zu bleiben, ohne jeden Nutzen gewesen; dieser Versuchung wären auch hellwache Jünger unterlegen" (S. 263). Das Wort habe offenbar die große eschatologische Versuchung im Auge. Dann wäre auch die Fortsetzung verständlich, die im Zusammenhang der Gethsemaneszene Anstoß erregen muß, weil „im Fall der schlafenden Jünger, die nichts ahnen nichts verstehen, der Geist keineswegs willig" ist (ebda).

Als Urheber der Szene habe wahrscheinlich der Evangelist selber oder aber einer seiner Vorgänger zu gelten, jedenfalls sei sie kein Stück der alten Tradition. Immerhin habe diese die Elemente dargeboten, die die Komposition ermöglichten. Außer dem Motiv der Absonderung der engsten Vertrauten und der Aufforderung zur Wachsamkeit in der eschatologischen Bedrängnis gehöre dazu als Wichtigstes die Überlieferung von einer Klage und einem Gebet Jesu in der Passionsnacht. In Hebr 5, 17 und Joh 12, 27–30 sei diese Überlieferung greifbar; denn eine literarische Abhängigkeit von der synoptischen Gethsemaneerzählung könne nicht angenommen werden. Ihr Ursprung sei im AT zu suchen, nämlich in Ps 31, 23 (LXX Ps 30) und 39, 13 (LXX 38); das werde durch die auffallende Korrespondenz der Aussagen dieser Ps-Stellen mit denen von Hebr 5, 17 deutlich. Gerade das Motiv der Gebetserhörung, das der Auslegung von Hebr 5, 17 so viel Schwierigkeiten macht, finde so eine Erklärung (S. 260 ff.).

Diese Feststellung ist von allgemeiner Bedeutung. Sie zeigt die Quelle auf, die die urchristliche Tradition vom Leiden Jesu fortwährend gespeist hat, das AT. War man einmal überzeugt, daß dieses Leiden und Sterben „nach

---

1) Im Gegensatz zu Dibelius beurteilt Bultmann, Gesch. d. synopt. Tr. 288 die Gethsemaneperikope als „eine ursprüngliche Einzelgeschichte ganz legendarischen Charakters"; anders K. G. Kuhn, Ev Theol 1952/53, 260 ff.: im Mk-Text seien zwei Parallelüberlieferungen mit je besonderer Pointe ineinandergearbeitet, Lk habe eine dritte vorgelegen.

er Schrift" (1. Kor 15) geschah, konnte es nicht ausbleiben, daß man das, was man von den Ereignissen wußte, nach dem, was das AT darüber zu sagen schien, gestaltete, und daß man auf Grund at.licher Aussagen gegebenenfalls Dinge erzählte, von denen man nichts wußte oder wissen konnte[1]).

Der Urgemeinde lag also offenbar nicht daran, die einmal geformte Überlieferung in der überkommenen Gestalt als gleichsam „authentischen Text" festzuhalten. Die Überlieferung nahm vielmehr teil an dem sich entfaltenden Leben der Gemeinde. Das zeigt sich freilich nicht allein an der Schöpfung neuer Traditionsstücke vor der Zeit der Evangelienbildung, sondern auch – und das ist äußerst bezeichnend – an der Tatsache, daß selbst der schriftlich fixierte Evangelientext noch für Veränderungen offen war. Das gezeigt zu haben, ist das Verdienst von Dahl[2]). Er führt überzeugend den Nachweis, daß weder die Annahme einer besonderen Quelle[3]) noch der Hinweis auf eine weitgehende redaktionelle Tätigkeit des Evangelisten (S. 24) die Eigentümlichkeiten der Mt-Passion zu erklären vermag. Hier liege vielmehr eine durch geographische und geschichtliche Lage, durch vorhandene Überlieferungen, Gottesdienst, Predigt, Schulbetrieb u. a. bedingte Weiterentwicklung in mündlicher Tradition vor (S. 18). Diese Entwicklung sei um so bemerkenswerter, als das Mk-Evangelium dem Verfasser des Mt-Evangeliums als schriftliche Quelle gegeben war[4]). Es habe in seiner „Kirche" offenbar „in hohem Ansehen (gestanden)" und sei „wohl als gottesdienstliches Lesebuch verwendet (worden)" (S. 24). Demnach wäre also mit einem lebendigen Ineinandergreifen von schriftlicher und mündlicher Überlieferung zu rechnen (S. 18). Es werde sichtbar

1. an den Sonderüberlieferungen des Mt[5]), die ihm aus mündlicher Überlieferung zugeflossen sein müssen;

---

1) Dieselbe Auffassung hat Dibelius auch schon früher (1918) ausgesprochen: Botsch. u. Gesch. I 221–247. Wenn die Urgemeinde das Leiden und Sterben Jesu als Erfüllung at.licher Weissagung verstand, dann ist das nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Überlieferungsgeschichte, sondern darüber hinaus theologisch bedeutsam: in solchem Verständnis kommt ihr Glaube an Jesu Messianität zum Ausdruck (S. 259 ff. 268 ff.).

2) NTSt 2 (1955) S. 17 ff.

3) Daß Mt in seiner LG einer Darstellung von Q folge, bestreitet Dahl 20.

4) S. 17 ff. S. 20 vermutet Dahl, daß Mt den Mk-Bericht bei seinen Lesern voraussetze.

5) S. 18 f. Zu den Sonderüberlieferungen rechnet Dahl das Ende des Judas, die Notiz von den Wundern bei Jesu Tod, die Bemerkungen über die Grabeswächter. Alle sprengen den Zusammenhang der Erzählung. Die Legende von den Grabeswächtern konkurriere z. B. mit der Mk 16, 1 erwähnten Salbung. Die Priorität des Mk werde dadurch erwiesen, aber auch, daß Mt altes Material verwerte.

2. an der Umformung des Mk-Berichts. Wenn diese teilweise das Ergebnis redaktioneller Arbeit sein mag, so ist doch sehr wahrscheinlich, daß sie zu wesentlichen Teilen vor der neuen schriftlichen Fixierung in der Gemeinde stattgefunden hat. Vgl. die Abendmahlsperikope (S. 19 f.);

3. an den Übereinstimmungen zwischen Matthäus und Lukas, die offenbar teilweise daher rühren, daß die beiden jüngeren Evangelisten den Mk-Text in einem ihnen anderswoher bekannten Wortlaut wiedergegeben haben (S. 21);

4. an den Berührungen mit Johannes. Hier zeige sich eine Verwandtschaft vormatthäischer und vorjohanneischer Tradition[1]);

5. an einigen dem Mt eigentümlichen Semitismen, die deshalb besonders auffallend sind, weil Mt das Griechisch des Mk im allgemeinen verbessert. Diese Beobachtung legt die Annahme nahe, daß man in der Gemeinde des Mt bei Gottesdiensten sich neben dem Griechischen des Hebräischen bediente (S. 22);

6. dürfte auch der engere Anschluß des Mt an das AT durch die inzwischen erfolgte Weiterentwicklung mündlicher Tradition bedingt sein[2]).

Die von D. beigebrachten Argumente haben gewiß verschiedenes Gewicht. Dennoch leuchtet es ein, daß die Neubearbeitung des Mk durch Mt „ihren 'Sitz im Leben' innerhalb eines bestimmten kirchlichen Milieus (hat)", wo man zwar das Mk-Evangelium benutzte, „wo aber doch auch noch mündliche Überlieferung lebendig war und das Studium des AT betrieben wurde" (S. 24).

Anzuführen ist in diesem Zusammenhang schließlich noch die Kritik an der These von Dibelius, daß der Passionsbericht des Mk in seiner ursprünglichen Fassung einen anderen Abschluß gehabt haben müsse. Mk 14, 28 und 16, 7 wiesen auf die Erzählung einer galiläischen Erscheinung hin, die Mk durch die Legende vom leeren Grab ersetzt habe.

G. Schille (ZThK 1955, 191) tritt im Anschluß an Bultmann dafür ein, daß die genannten Verse redaktionelle Zusätze des *Evangelisten* seien. Begründet wird dieses Urteil mit dem Hinweis auf die formale und inhaltliche Diskrepanz zwischen 14, 28 und dem Kontext; außerdem fehle im Fragment von Fajjum dieser Vers. Daß er ein Fremdkörper ist, kann nicht bestritten

---

1) Ganz sicher ist sich Dahl dieser Erklärung freilich nicht. Er möchte auch die andere Möglichkeit nicht ausschließen, „daß Reminiszenzen aus Mt auf Johannes gekommen sind, durch eine vor Joh liegende Tradition vermittelt" (S. 22). Das hieße, daß „Einzelheiten aus der schriftlichen Fassung des Mt in eine mündliche Tradition hinübergegangen sind, um bei Joh wiederum schriftlich fixiert zu werden" (ebda).

2) Die wichtigsten Stellen führt Dahl 23, 3 an; dort auch ein Hinweis auf Kr. Stendahls Versuch, die Reflexionszitate des Mt auf eine nach rabb. Muster entwickelte christliche Schultradition zurückzuführen.

erden; darin hat Sch. recht. Aber das genügt noch nicht, um die Behaupung zu stützen, der Evangelist *letzter* Hand habe ihn eingefügt. Könnte diese infügung nicht ebensogut zu Lasten seines Vorgängers gehen? Außerdem t Sch. eine Antwort auf die Frage, was der störende Einschub im Sinne der édaktion besage, schuldig geblieben.

Die Argumente Sch. sind im einzelnen folgende: die Passionstradition, die ein arkes Interesse an Ortsangaben bekunde, lokalisiere die letzten Ereignisse des ebens Jesu in Jerusalem; die Nennung Galiläas (14, 28; 16, 7) sprenge also den ographischen Rahmen; die vv. 27 und 29 hätten die Gemeinde („alle") im Auge, ährend v. 28 eine Verheißung an die elf Jünger enthielte, und außerdem blicke die te Tradition nie auf die Auferstehung voraus. Besagt das indes mehr als das, daß , 28 nicht ursprünglich in den Zusammenhang gehört? Inwiefern ist Dibelius durch widerlegt? Weshalb sollte ein Vorgänger des Mk nicht auf eine galiläische rscheinung hingewiesen haben, wenn man sich eine solche erzählte? Der geschlossene Zusammenhang der LG reicht – nach allgemeinem Urteil – nur bis zur rablegung; ein aus Beobachtungen an ihr gewonnener Schluß auf das „Lokal" ner Auferstehungsgeschichte scheint mir aus diesem Grunde unmöglich zu sein. um Verständnis der Formulierung im Fragment von Fajjum siehe Dibelius, rmg. 161; Conzelmann, Mitte d. Z. 176; Marxsen, Markus 48, 3.)

Dieser Vorwurf trifft nun aber Marxsen nicht, so sehr er in der Kritik an ibelius mit Schille übereinstimmt[1]); denn ihm geht es gerade um die sachhe Interpretation der Zusätze, in denen ja vorzugsweise der Gedanke des edaktors zum Ausdruck komme.

M. greift bei seiner Interpretation von Mk 14, 28 und 16, 7 eine These ohmeyers auf, nach der hier nicht eine Erscheinung, sondern die Parusie su in Galiläa angekündigt werde[2]). Das sprachliche Indizium hat allerdings i ihm nicht das Gewicht, das ihm Lohmeyer beimißt. Für diese Interpretion spreche eine andere Erwägung. Mk 16, 7 stamme sicher aus der Feder s Evangelisten. Hätte er ihn im Blick auf eine Erscheinungsgeschichte foruliert, dann hätte er sie auch erzählt. Wenn er das jedoch nicht tue, müsse ihn als Weissagung eines anderen Ereignisses verstanden haben, das er entweder berichtet oder – nicht berichten konnte. Und das sei eben die Parusie wesen, die er in allernächster Zukunft in Galiläa erwartete. So werde auch utlich, weshalb Mk die Verheißung 14, 28 mit der Weissagung von der Zer-

1) Markus 47–59. 73–77.

2) Markus 1937, 311; Galiläa und Jerusalem 1936, 10–14. L. hält das Wort 14, 28 nd 16, 7 für ein versprengtes Logion, das entweder auf Jesus oder auch (Gal. u. r. 14) auf die Gemeinde zurückgeht. Für Marxsen, der es offenbar für eine Forulierung des Mk hält, ist die Frage seiner Herkunft gleichgültig; denn ihm geht nicht um den Sinn des Einzellogions, sondern um seinen Sinn im Rahmen des nzen Evangeliums.

streuung konfrontiere: „Galiläa ist der Sammelpunkt für die zerstreuten Ge meinden. Das . . . hängt mit der Parusie zusammen" (S. 58). In der Redak tion des Mk komme also eine bestimmte theologische Konzeption zum Aus druck: die Ausrichtung auf Galiläa als dem Ort, an dem Jesu Wiederkunft geschehen wird. Im Hintergrund dieser Anschauung stehe die kirchliche Situation des Evangelisten (S. 54).

Wenn das richtig ist, dann entfällt die Möglichkeit, mit Hilfe von Mk 14, 28 und 16, 7 zu einer vormarkinischen Gestalt der LG vorzudringen, wie Dibe lius wollte. Durch diese Interpretation würde auch erklärt, weshalb der Evangelist in 16, 7 die Weissagung 14, 28 wiederholt. Konnte man sich bei 14, 28 noch mit der Auskunft behelfen, Mk habe es versäumt, einen seiner Darstellung nicht entsprechenden Zug der Vorlage zu tilgen, so ist das bei 16, 7 unmöglich, weil es ja der Evangelist selber war, der ihn (auch nach Dibelius) in *seinen* Schluß einfügte. Hier scheint mir eine Schwierigkeit vor zuliegen, die Dibelius nicht zu lösen vermochte. Freilich: ob M. mit seiner Interpretation das Richtige trifft, wird man umgekehrt nicht von der Tat sache abhängig machen dürfen, daß er durch sie auf die Frage des Mk schlusses eine an sich einleuchtende Antwort geben kann. Sie unterliegt m. E. schweren Bedenken.

II. Die Frage nach dem „Sitz im Leben"

Die Aufgabe der FG war nicht allein, den synopt. Überlieferungsstoff zu analysieren, nach Stilgattungen zu ordnen und seine Formen zu beschreiben. Da die jeweilige stilistische Gestalt und Form eines Überlieferungsstücks von dem Interesse und der Absicht abhängt, die den Erzähler bzw. Tradenten leitet, glaubt sie sich vielmehr berechtigt, eben aus der stilistischen Gestalt und literarischen Gattung der Einzeltraditionen die Bedingungen ihrer Ent stehung und die Art ihrer ursprünglichen Verwendung, ihren „Sitz im Leben" zu erschließen. Dieser „Sitz im Leben" ist die „geschichtlich-soziale Lage" der Urgemeinde. Darum konnte K. L. Schmidt formulieren: der Stil ist eine „soziologische Tatsache"[1]). Der FG geht es also *wesentlich* darum, die Wech selbeziehung zwischen Stil, Form und Gattung einerseits und dem urchrist lichen Gemeindeleben andererseits zu erhellen.

Unter den Lebensäußerungen der ältesten Gemeinde nimmt die *Predigt* sicherlich eine hervorragende Stellung ein. Es ist von vornherein zu ver muten, daß sie als formgebender Faktor in der Jesusüberlieferung zur Gel tung kam. Dibelius sah diese Vermutung bestätigt durch die Existenz einer Reihe von Geschichten, die durch ihre Stilisierung eine Beziehung zu dieser

1) RGG² II 639.

rchristlichen Predigt verraten: die Paradigmen. Auch Bénoit (S. 493) ist eneigt, den von Dibelius behaupteten Zusammenhang von urchristlicher redigt und paradigmatischer Form anzuerkennen. Schick[1]) hält ihn für öglich, möchte aber andere Beziehungen nicht ausgeschlossen wissen. Für ngerechtfertigt sehen aber beide Forscher die Abgrenzung der Paradigmen on den Novellen an. Wenn Dibelius auf Grund ihrer „weltlichen" Erzählngsart und profanen Topik ihre Entstehung einem christlichen Erzählerstand zuschreiben wolle, so sei das in hohem Grade bedenklich, einmal, weil ir von einem solchen Erzählerstand nichts wissen, zum anderen, weil die eurteilung der stilistischen Besonderheit der Novellen nicht zutrifft. Daß n ihnen „profane" Motive eine Rolle spielen, bestreitet Schick zwar nicht, ohl aber, daß „die religiöse Atmosphäre in ihnen wirklich hinter die weltche zurück(tritt)". Was die Wunderberichte bezeugen wollen, sei das rückaltlose Vertrauen zu Jesus (*πίστις*). Darum eigne sich auch die Novelle sehr ohl für eine Verwendung in der Predigt. Die formale Verschiedenheit vom aradigma beruhe nicht auf einem verschiedenen „Sitz im Leben"; sie sei n der doppelten Absicht christlicher Predigt begründet, das Reich Gottes nd den *κύριος Ἰησοῦς* zu verkündigen. „Bei dem Paradigma überwiegt das nteresse an der Sache, bei der Novelle das an der Person." Darum gehören eide in die Verkündigung hinein. „Nicht nur das ‚Heil' in abstracto ist der nhalt der urchristlichen Predigt, sondern der Bringer des Heils ist konstitutiv für die Erlösung. Christus ist der Urchristenheit nicht nur der von Gott esandte Lehrer oder Prophet, sondern der Kyrios, er und sein Werk sind der nhalt der christlichen Heilsbotschaft. Reich-Gottes-Predigt und christologische Verkündigung gingen von Anfang an parallel[2]).

Bénoit (S. 493 f) ist der Auffassung, daß gerade die Acta-Reden, die Dibelius in den Stand setzten, einige Geschichten vom Wirken Jesu als Predigtparadigmen zu bezeichnen, den Ausschluß der Novellen nicht zuließen. Ob in Prediger eine paradigmatische oder novellistische Beispielgeschichte in einen Gedankengang eingefügt habe, sei bedingt durch seinen Geschmack

1) S. 100 ff. „Die Predigt, wie sie Dibelius sich vorstellt, als eine Spezialform der eligiösen Verkündigung, wie sie heute noch gepflegt wird, kann als Möglichkeit für len ‚Sitz im Leben' in Frage kommen. Aber man darf sich bei dieser Möglichkeit nicht beruhigen und sie für die einzige Möglichkeit erklären. Dazu reicht die Induktion nicht aus" (S. 101). „Bei den Paradigmen haben wir zugegeben, daß ihre Form mit der ‚Predigt' zusammenhängen *kann*, verwiesen allerdings auf die einseitige Definition der Predigt bei Dibelius und vermißten den eigentlichen Beweis, daß diese Gattung *nur* dieser Sonderart christlicher Verkündigung zuzuweisen sei" (S. 104).

2) S. 105. Ferner weist Schick (S. 106) darauf hin, daß es auch in den Paradigmen an profanen Motiven nicht fehle (ähnlich auch Fascher 72).

und die Zusammensetzung des Hörerkreises. Die breitere, farbigere und „weltlichere" Erzählung brauche den Predigtgedanken keineswegs zu stören[1]); zur Entspannung und Weckung der Aufmerksamkeit könne sie gelegentlich durchaus am Platze gewesen sein.

Die zuletzt referierten Bemerkungen haben indes kein kritisches Gewicht, weil sie die Predigt als individuelle rhetorische Leistung fassen und nicht – wie offenbar Dibelius – als das theologisch und soziologisch bedeutsame Faktum, in dem die geistige Aktivität der christlichen Gemeinde zum Durchbruch kommt[2]). Mehr Beachtung erfordert die Kritik Schicks. Sie möchte auch die Novellen aus der Predigt herleiten, weil sie *christologische* Verkündigung enthielten und Jesus als den Kyrios, den Bringer des Heils, bezeugten. Die Paradigmen setzten demgegenüber nur voraus, daß Jesus *Lehrer* und *Prophet* sei und sprächen dementsprechend vom Heil „in abstracto". Diese Gegenüberstellung ist indes unzutreffend, und deshalb gibt sie auch nicht die Möglichkeit an die Hand, die Verschiedenheit der stilistischen Gestalt von Paradigma und Novelle zu erklären.

Dibelius hat nämlich in seiner Vorlesungsreihe „Gospel Criticism and Christology"[3]) den Nachweis geführt, daß auch die Paradigmen eine bestimmte Christologie zum Ausdruck bringen, „vorausgesetzt, daß wir unter Christologie nicht eine Lehre über die Person Christi verstehen, sondern die Predigt von dem Heiland und den Glauben an das Heil, das in ihm offenbar ist"[4]). Die Tatsache, daß sie im Zusammenhang mit der Predigt von Jesus dem Messias, der von Gott auferweckt wurde und dessen Wiederkunft man erwartete, entstanden seien, ließe eine derartige christologische Orientierung von vornherein als wahrscheinlich erscheinen (S. 318). Sie trete etwa hervor im Gebrauch des Menschensohntitels, der in der alten Tradition deutlich machen solle (z. B. Mt 8, 20; Mk 2, 1–12; 2, 23–28), „daß . . . Jesus der Repräsentant Gottes auf Erden ist" (S. 320). Ähnlich sei zu beurteilen, wenn Jesus Mk 2, 20 „Bräutigam" genannt werde. Um der Erzählung von der Salbung in Bethanien eine klarere christologische Ausrichtung zu geben, hätten sie die Erzähler zu einer Weissagung „der anderen Salbung, die an Jesu

1) Daß die Breite der Erzählung bei den Novellen für die Predigt hinderlich sei, leugnet auch Schick 104.

2) Auch Schick scheint den Begriff der Predigt in diesem Sinne verstehen zu wollen, wenn er sie eine „Spezialform" der christlichen Verkündigung nennt, „wie sie heute noch gepflegt wird" (S. 101). Darum möchte er ihn durch den allgemeineren der „Verkündigung" ersetzen (S. 105). Die Begriffsbestimmung bei Dibelius scheint mir nun allerdings dazu nicht zu nötigen.

3) Botsch. u. Gesch. I 293–358.

4) S. 316. Der Gegensatz zur christologisch bestimmten Erzählung wäre der historische, biographisch-chronologische Bericht; siehe S. 318 u. ö.

ollzogen werden soll, wenn er im Grabe liegt" und damit zu einem für die eilsgeschichte bedeutsamen Ereignis gemacht (S. 321). Gerade das Moment r Prophezeiung war ja für die Predigt wesentlich. Es enthalte für den Glaun den Beweis, daß das prophezeite Ereignis tatsächlich „von Gott gewollt id verordnet ist" (S. 321 f.). Die Gestaltung der Passionsgeschichte sei erfür das augenfälligste Beispiel, insofern hier Einzelheiten erzählt würden, e nicht als historische Züge, wohl aber als Anspielungen auf die atliche eissagung wesentlich seien[1]). Daß die urchristlichen Erzähler einen für die redigt wichtigen Gedanken zum Ausdruck gebracht hätten, wenn sie die assion Jesu gleichsam als Erfüllung des ATs darstellten, ergebe sich aus dem on Pls zitierten „Kerygma" 1 Kor 15, 3 ff.

Alle diese Beobachtungen zeigten, „wie eng diese Teile der Tradition (scil. e ältesten Geschichten, Sprüche und die LG) mit dem Glauben verbunden nd, daß sie allein zu verkündigen suchen, daß sie nicht von einem inressanten und bewegten Leben berichten wollen, sondern von der Verwirkhung des Heils nach Gottes Willen" (S. 330).

Die betont christologische Tendenz, die in den „Paradigmen" sichtbar ist, rbietet es, ihnen mit Schick ein „rein sachliches Interesse" an dem „Reich ottes, wie es sichtbar wird in Jesu Wort und Tat", an dem „Heil in abracto", zuzuschreiben und ihnen die „Novellen" als Träger spezifisch an esu Person interessierter, christologischer Verkündigung gegenüberzustellen. mmerhin besteht ein bedeutsamer Unterschied der christologischen Auffassung zwischen den beiden Stilgruppen. Dibelius hat ihn in seiner Arbeit erausgestellt. Worin er die christologische Ausrichtung der Paradigmen eht, ist schon gesagt worden: sie bieten Beispiele dafür, daß und wie Gottes eil in Jesu Wort und Tat sich verwirklicht. Anders die Novellen. Sie seien – n Gegensatz zu Schicks Äußerung – „nicht so offensichtlich mit der Christogie verbunden" (S. 317); wenn „sie natürlich auch nicht frei (sind) von den ir die Predigt charakteristischen Zügen", so „zeigen sie sich (hier doch) auf ndere Weise" (S. 330). Was in ihnen zum Ausdruck komme, sei der Gedanke er Epiphanie, der Gedanke also, daß „ein Gott, der sonst verborgen ist, urch die Offenbarung seiner Macht erkennbar wird" (S. 331). Darin bekunde ch eine wesenhafte Verwandtschaft mit nicht-christlichen Wundergeschichen, die es verwunderlich erscheinen lasse, „daß solche Geschichten von esus erzählt wurden" (S. 330). Auf die Frage, was diese ursprünglich der

1) Dibelius erwähnt im einzelnen: das Kopfschütteln der Leute, die den gereuzigten Jesus verspotten wollen (Ps 22), die Kleiderverteilung, der Essigtrank, as Anspeien und Schlagen des Gefangenen, daß zwei Diebe mit ihm gekreuzigt erden, die Jüngerzerstreuung (nach Sach 13, 7); ferner das letzte Wort Jesu Mk 5, 34.

christlichen Gedankenwelt fremden Stücke den Christen bedeuteten, welche Funktion sie „innerhalb des Gottesdienstes und der christlichen Lehre" haben konnten, antwortet Dibelius: „diese Geschichten erzählen, daß er (scil. Jesus) bereits während seines Erdenlebens sich als Helfer und Heiland offenbart habe, als Herr über die Natur und den Tod"[1]).

Dibelius verfolgt mit seiner Erörterung über die Christologie offenbar eine doppelte Absicht. *Erstens* möchte er zeigen, daß die Novellen nicht in der geistigen Atmosphäre entstanden sind, die den Paradigmen ihr Gepräge und ihre christologische Ausrichtung gab. Gemessen an diesen bringen jene überhaupt keine Christologie zum Ausdruck. *Zum anderen* aber bemüht er sich, sichtbar zu machen, wie sie, einmal vorhanden, mit der ursprünglich christologischen Verkündigung in Verbindung gebracht werden konnten, und das „christologische Bild" zu zeichnen, „das nach Aufnahme solcher Novellen in die Tradition entstand" (S. 331). Dieser Bemühung ist zu entnehmen, daß Dibelius mit seinem Begriff der Predigt die Vorstellung eines bestimmten kerygmatischen Gehalts verknüpft, in dem für das in den Novellen zutage tretende Epiphaniemotiv kein Raum ist. So erklärt sich auch, weshalb er bei ihnen nach einem anderen „Sitz im Leben" sucht und weshalb er sie als „weltläufige", der „Lust zu fabulieren" entsprungene Geschichten beschreibt. Es ist nun aber zu fragen, ob nicht das Vordringen der Mission in Bereiche, in denen man sich den Novellen formal und inhaltlich verwandte Geschichten erzählte, eine Modifikation eben des *Predigtinhalts* bedingt haben könnte. Dann dürfte man aber auch für die Novellen einen ursprünglichen Zusammenhang mit der Verkündigung annehmen, und es entfiele die Möglichkeit, Paradigmen und Novellen in der Weise zu unterscheiden, daß man für jene einen solchen Zusammenhang behauptet, für diese dagegen bestreitet. In gewisser Weise wäre damit der Forderung Schicks entsprochen, beide Arten von Geschichten mit der urchristlichen Verkündigung zu verbinden; freilich nicht so, als repräsentierten sie nur zusammen den Inhalt dieser Verkündigung, als sei ihr Nebeneinander eine sachliche Notwendigkeit. Man müßte vielmehr sagen, daß in der Existenz novellistischer Erzählungen in der Jesustradition die (spätere) Übernahme eines aus anderem religiösen Bereich stammenden Gedankens in die urchristliche Predigt und damit eine Modifikation ihres kerygmatischen Gehalts sich bekunde[2]).

Die Kritik an der These von Dibelius, daß ein Teil der evangelischen

1) S. 350 f.; vgl. dazu auch die Ausführungen E. Käsemanns, Zur Frage der Nicht-Objektivierbarkeit, Ev. Theologie 1952/53, 455 ff.

2) Vgl. dazu die Ausführungen von Dibelius, Formg. 93. Damit ist wohl auch dem verbreiteten Vorwurf begegnet, die FG überschreite ihre Kompetenzen, wenn sie die Novellen (bzw. Wundergeschichten) grundsätzlich als jünger ansieht (Schick 107 ff.).

adition der urchristlichen Predigt seine Entstehung verdanke, verläuft in
Regel in entgegengesetzter Richtung. Man sieht in ihr eine unzulässige
schränkung auf ein Moment im Leben der Gemeinde, aus dem die Jesus-
erlieferung hervorgegangen sein sollte. In diesem Sinne warnt Taylor:
ie chief danger to be avoided is that of limiting the lifesituation unduly by
phasizing too strongly one of the controlling factors, such as the influence
preaching"; dementsprechend fordert er: „every consideration bearing on
e life of the first Christians must be taken into account – the practical
mands arising from daily life, the need to explain the new faith themselves
d others, the necessities of defence against objections and slanders from
friendly and hostile neighbours"[1]). Einer solchen (oder ähnlichen) gegen-
er Dibelius differenzierteren Zeichnung des Hintergrunds der Evangelien-
adition gibt neben Filson[2]) auch Stendahl (S. 15) den Vorzug.

Bei Stendahl ist dieses Urteil verbunden mit einer eingehenden Analyse
s Dibeliusschen Predigtbegriffs. Auf der einen Seite meine „Predigt" bei
belius „all the activities of the church through which it promoted its
ssage and doctrine"[3]), ja – und damit wäre der Begriff noch erheblich er-
itert – die in der Überlieferung zutage tretende Intention „to convince
e unbelievers and strengthen the faith of the faithful", wodurch die An-
hme eines chronistisch-biographischen Interesses als ihr „Sitz im Leben"
sgeschlossen sein soll (S. 13 f.). Auf der anderen Seite setze Dibelius aber
cht mehr diese „abstract definition which says that the material was formed
a church with the intention of converting and of claiming the legitimacy
Jesus as the Messiah" (S. 14), sondern Predigt im engeren Sinne voraus,
nn er nur einer kleinen Gruppe von Erzählungen eine Beziehung zu der
edigt zuschreibt und sich genötigt sieht, die Tätigkeit der Prediger von
r der Erzähler, der Lehrer oder einer „Schule" abzugrenzen (ebda). Die
nalyse des Stoffes widerspricht also der durch konstruktive Überlegung ge-
nnenen These, daß am Anfang aller geistigen Produktion im Urchristen-
m die Predigt stehe[4]); diese erfordert vielmehr eine konkretere Bestim-
ung der Tätigkeit, die die einzelnen literarischen Formen hervorgebracht
ben könnte (S. 14 f.).

---

1) S. 36; vgl. Bultmann, Gesch. d. synopt. Tr. 64.

2) Filsons Buch war mir nicht zugänglich; ich zitiere nach Donlon S. 165. er Momente gibt F. an, die als möglicher „Sitz im Leben" für die synopt. Tra-ion in Frage kommen: 1. die Führung der Gemeinde in Glauben und Leben; das Bedürfnis, Suchende und Übergetretene über die christl. Botschaft und die rson Jesu zu belehren; 3. der Gottesdienst; 4. die Notwendigkeit, der Gemeinde eignetes Material zu apologetischen und polemischen Zwecken darzureichen.

3) S. 13; vgl. Dibelius, Botschaft u. Gesch. I 307.

4) Siehe Dibelius, Botsch. u. Gesch. I 221. 242.

Gegen diese These, daß die Predigt als „original setting of the gospe material" zu gelten habe, spreche aber weiter die Tatsache, daß die evange lische Überlieferung in den paulinischen Briefen und Apostolischen Väter wenn überhaupt, nur im Rahmen ethisch-katechetischer Belehrung Verwen dung fand [1]). Scheint demnach die Predigtthese von Dibelius undurchführba zu sein (S. 19), so erwächst die Aufgabe, nach einem „Sitz im Leben" z suchen, der einmal dem *gesamten* Überlieferungsstoff gerecht wird und dan die Art seines Gebrauchs bei Paulus und den Ap. Vätern berücksichtigt Könnte es nicht – so meint STENDAHL – eine christliche *Schule* gewesen sein der die Pflege und Weitergabe der Jesustradition oblag, und die Prediger und Lehrern das Material darbot? Einen Hinweis in dieser Richtung sieh STENDAHL in den Schriften Justins und Irenäus', die wohl synopt. Über lieferungsstoffe verarbeiten, aber eben dadurch deren Verankerung nicht i der homiletischen, sondern der *Schul*tradition erweisen, in der sie selbe stehen (S. 17). Eine christliche, etwa in der Art der rabbinischen vorzuste lende „Schule" dürfte es aber schon vor Justin und Irenäus gegeben haben Die Struktur des Mt-Evangeliums als „Handbuch" (S. 22 ff.) werde durc die Annahme verständlich, daß es im Rahmen einer solchen „Schule" sein Gestalt erhalten habe; „the systematizing work, the adaption towards ca suistry instead of broad statements of principles, the reflection on the po sition of the church leaders and their duties, and many other similar features all point to a milieu of study and instruction" (S. 29).

STENDAHL glaubt ihre Tätigkeit aber noch weiter zurückverfolgen z können. Das entscheidende Argument gibt ihm hierfür der Lk 1, 2 verwandt Begriff ὑπηρέτης an die Hand. In Ag 13, 5 werde Johannes Markus de ὑπηρέτης des Barnabas und Paulus genannt; seine Funktion dürfte dami als ähnlich der des jüdischen חזן beschrieben sein, der für die Schriftrollen i Synagogengottesdienst zu sorgen hatte (vgl. Lk 4, 20). Der Begriff de ὑπηρέτης habe im NT zwar „the connotation of an official of some kind (S. 32); andererseits aber müsse auch vom חזן gesagt werden, daß er „no only unrolled the holy texts" (ebda), sondern namentlich in kleineren Gemein schaften andere Tätigkeiten mit übernahm. Unter anderem sei er „the perso who gave primary instruction in the Law" gewesen (ebda). Der christlich ὑπηρέτης Johannes Markus, von dem Ag 13, 5 die Rede ist, und der als de Verfasser des Mk-Evangeliums zu gelten habe, dürfte also die Aufgabe gehab haben, „'to undertake the drudgery of teaching this new chapter of history which told about Jesus the Messiah" [2]). Auf Grund dieser Kombination komm

1) S. 15–17. S. 18 verweist St. auf CASEY 115 f.

2) St. führt in diesem Zusammenhang an: R. O. P. TAYLOR, The Groundwor of the Gospel 1946, 21 ff. (Zitat St. von S. 24); ferner B. T. HOLMES, Luke's descrip

Stendahl zu dem Urteil (S. 33), der Begriff *ὑπηρέτης τοῦ λόγου* Lk 1, 2 weise hin auf „a most concrete Sitz im Leben for the gospel material, namely the school".

Stendahls These dürfte zur Erklärung der besonderen Gestalt des Mt-Evangeliums („Handbuch") am ehesten zutreffen; sofern sie den Ursprung der Evangelientradition in einer christlichen „Schule" behauptet, unterliegt sie einigen Bedenken. *Erstens* ist sein Verweis auf die Stellung der Evangelientradition im Werke eines Justin und Irenäus nicht sehr gewichtig, weil diese in die hellenistische Schultradition hineingehören, die als Analogie zu der jüdischen bzw. einer zu vermutenden urchristlichen, kaum aber als ihre kontinuierliche Fortsetzung betrachtet werden kann. *Zweitens* beruhen die Schlüsse, die St. aus dem Begriff des *ὑπηρέτης* zieht, auf ungesicherten Voraussetzungen. *Drittens* scheint der „Sitz im Leben" bei St. zu sehr in einem technischen Sinne verstanden zu sein, als Frage gleichsam nach der Institution, die die Gestaltung des Überlieferungsstoffes übernommen haben könnte. Selbst wenn St. mit seiner These im Recht wäre, so bliebe die Frage, welches die Interessen und Bedürfnisse des Gemeindelebens waren, die die „Schule" zu berücksichtigen gehabt hätte, um durch die Gestaltung des Überlieferungsmaterials eben diesem Gemeindeleben einen Dienst zu tun. Was die Analyse des Predigtbegriffs bei Dibelius anlangt, ist zu fragen, ob der von St. konstatierte Widerspruch nicht einfach durch die Unausgeglichenheit des konstruktiven und analytischen Arbeitsganges bedingt ist. Daß es sich um zwei verschiedene Predigtbegriffe handelt, kann man nicht sagen. Freilich, nicht die gesamte Tradition verrät – nach Dibelius – eine ursprüngliche Beziehung zur Predigt, sie hat aber eine sekundäre Beziehung zu ihr, sofern durch die Bedürfnisse der „Predigt" der Prozeß der Traditionsbildung überhaupt in Gang kam[1]).

Eine andere Bestimmung des „Sitzes im Leben" der Evangelientradition stellt Riesenfeld[2]) zur Diskussion. Sie sei weder im Zusammenhang noch zum Gebrauch der Missionspredigt oder katechetischen Belehrung entstanden, sondern sei eine Kategorie sui generis und habe einen eigenen „Sitz im Leben" (S. 8 ff.). Dafür komme nur ernsthaft in Betracht die gottesdienstliche Lesung in der Gemeindeversammlung. Die „heiligen" Texte der Worte und Taten Jesu seien in Ergänzung oder an Stelle der at.lichen verwandt worden. An die Rezitation habe sich die Erklärung angeschlossen. Durch

tion of John Mark, JBL 54 (1935), 63 ff., nach dem Johannes Markus sein Evangelium auf der Reise mitgeführt habe.

1) St. bemerkt offenbar (S. 15), daß der Predigtbegriff bei Dibelius der Ausgangspunkt seiner Konstruktion der Traditionsgeschichte ist; ob er ihn gerade um *dieser* Konsequenz willen für ungeeignet hält? (siehe bei Anm. 3)

2) The Gospel Tradition, insbes. S. 17 ff.

diese Annahme erkläre sich, weshalb die nt.lichen Briefe, deren Funktio
der solcher Erklärungen entspräche, in den seltensten Fällen *wörtlich* zitieren
die Evangelientexte, seien es Geschichten oder Jesusworte, gehörten ebe
nicht in die Predigt oder Belehrung.

Hüter dieser „heiligen" Tradition seien die christlichen Autoritäten ge
wesen. Es sei zu vermuten, daß Jesus selber ihr Urheber war und für die ge
naue Weitergabe Sorge trug. In diesem „Schulbetrieb" habe wohl Jesus voc
Anfang an eine Stoffbegrenzung vorgenommen und das weiterzugebende Ma
terial in eine feste, leicht einprägsame Form gegossen. Darum gebe es kaun
außerkanonische Jesusworte. In die Zuständigkeit der Jünger seien späte
nach deren Tod, die Amtsträger hineingewachsen. Der Besuch des Pls i
Jerusalem (Gal 1) habe den Zweck gehabt, die ihm mitgeteilte Überlieferun
der Worte und Taten Jesu überprüfen zu lassen (S. 19).

Im Entscheidenden überzeugt R.s Argumentation nicht, trotz vieler richt
ger Beobachtungen. Die Vorstellung eines technischen Überlieferungsprozesse
ist aus den Texten kaum zu erhärten, ebensowenig wie die Behauptung, da
die Jesusüberlieferung den Charakter heiliger Texte besessen habe. Bestechen
klingt freilich die Annahme, sie sei im Gottesdienst rezitiert worden. Da
war sicher in späterer Zeit der Fall; diese Praxis läßt sich aber nicht bis i
die Urgemeinde zurückverfolgen. Und wenn das tatsächlich gelänge, so is
immer noch fraglich, ob hier, in der gottesdienstlichen Lesung, der *Ursprun*
der Tradition von Jesus zu suchen ist: wie erklären sich dann die verschied
nen Stilformen? Es ist wohl kein Zufall, daß R. das im Grunde auch ga
nicht behauptet, sondern den „Rabbi" Jesus, der seine Worte „einübt" un
über seine Werke mit den künftigen Trägern der Tradition spricht (S. 26
als den *Urheber* dieser Tradition ansieht. Die gottesdienstliche Lesung wä
also nur ein sekundärer „Sitz im Leben"[1]).

Speziell für den Komplex der Passionsgeschichte untersucht Schille[2]) d
Frage nach dem „Sitz im Leben". Die Acta-Reden zeigten, daß „die Predi
bei der Passionsüberlieferung keinen formgebenden Einfluß hatte" (S. 165
„Gerade die feste Prägung und die Breite der Passionstradition lassen sic
durch den Hinweis auf die urchristliche Predigt nicht erklären." Sie beda
kleiner und kleinster Erzählungseinheiten, „weshalb die Reden der Acta ste
nur kurz der Passion Jesu gedenken" (ebda). Die eigentümliche Gestalt d
LG als eines ausführlich erzählenden Berichts verrate ein besonderes A
liegen. Das in ihm durchscheinende kultische Element gebe Anlaß zu d
Vermutung, er sei aus der Begehung, „also aus einem Handeln der sich rüc
erinnernden Kultgemeinde" (S. 188), herausgewachsen. Diese Vermutung sie

1) R. geht (S. 28) so weit, zu sagen, daß auch die joh. Tradition auf Jesus zurüc
geht und „Meditationen" im Jüngerkreis wiedergibt!

2) ZThK 52, 161 ff.

Sch. durch eine Reihe von Beobachtungen bestätigt[1]): 1. Der Passionsbericht sei durchsetzt von paränetischen Formulierungen und schildere häufig eine typische Situation. Daraus sei zu entnehmen, „daß die Tradition dem Vortrag vor Gemeindegliedern diente" (S. 188 ff.).

2. Wenn im Passionsbericht gewisse Höhepunkte durch bekenntnisartige Wendungen markiert seien, so zeige das, wie die Gemeinde in ihm „ein Stück eigener Homologie ausgebildet hat" (S. 191 f.).

3. Einzelne Abschnitte seien durch fest geprägte Jesusworte abgeschlossen. Das soll ein Hinweis darauf sein, daß der Bericht abschnittweise vorgetragen wurde (S. 192 f.).

4. Dazu kämen noch die eingestreuten „dramatischen Rufe", die offenbar die feiernde Gemeinde an der zu vergegenwärtigenden Begebenheit unmittelbar beteiligen möchte (S. 193 f.), und schließlich

5. sei die Tendenz zu beobachten, durch zwei- oder dreifache Wiederholung einzelner Züge die Wirkung auf den Hörer zu erhöhen (S. 194 f.).

Das wesentlichste Kriterium des kultischen Charakters der Passionstradition sei indes das auffallend starke Interesse an Orts- und Zeitangaben. Gerade das fehlte der übrigen Überlieferung. Die „Dichte der Ortsangaben" und die betonte zeitliche Fixierung, die fast jeder Abschnitt der LG enthalte, also wohl als konstitutives Element angesehen werden müsse, ließe sich kaum anders begreiflich machen als durch die Annahme, daß „Lokal" und Zeit für die Begehung der Gemeinde eben von wesentlicher Bedeutung war[2]).

Eine grundsätzliche Kritik an der Predigttheorie von Dibelius hat Sch. damit nicht vortragen wollen; er scheint ihr vielmehr im ganzen zuzustimmen. Was er bestreitet, ist ihre Anwendbarkeit auf die Passionstradition: ihre spezifische Gestalt weise auf einen anderen „Sitz im Leben" hin, dem größere formende Kraft eigne, als sie der urchristlichen Predigt zugeschrieben werden könne; von dieser Erwägung her liege es am nächsten, zu vermuten, daß man in der Urgemeinde die Passion Jesu in einer kultischen Feier nachvollzogen habe (199 f.). Sch.s Kritik trifft Dibelius insofern nicht, als dieser gar nicht behauptet hatte, daß die LG durch die Predigt ihre Form erhalten habe

1) Sch. bezeichnet den zusammenhängenden Passionsbericht als eine zweite Stufe der Traditionsgeschichte (S. 187. 183). Er sei sekundär zusammengestellt aus drei ursprünglich isolierten Erzählungseinheiten: Bericht der letzten Nacht Jesu, Kreuzigung, Grablegenden. Sch. analysiert diese Einheiten S. 176 ff. Als verbindende bzw. einleitende Verse sieht er an: Mk 14, 1. 2/10. 11. 17; Mk 15, 1 (S. 183 ff.).

2) S. 195 ff. Bezeichnend ist – nach Sch. – die Aufgliederung des Karfreitagsgeschehens nach dem Schema der Gebetsstunden; freilich muß er zugeben, daß die Stundenangaben bei Mk auf „eine Zeit zurückgehen, da die Erinnerung zu verblassen begann". – Das Argument aus den Ortsangaben ist für Sch. so gewichtig, daß er die Hohe-Rats-Szene für sekundär hält, weil sie unlokalisiert ist (S. 196).

(Formg. 25); immerhin besteht an diesem Punkt eine Unklarheit. – Sch
Lösung des Problems ist kaum wahrscheinlich. Sie hat ihren einzigen An
haltspunkt in der Abendmahlsszene; daß sie einen Bezug zur Feier der Ge
meinde aufweist, ist – besonders in den jüngeren Texten – deutlich, andere
seits aber auch, daß der übrigen LG entsprechende Züge fehlen. Wenn Sch
solche anführt, so beruht das auf einer Interpretation sehr oft richtiger Be
obachtungen, die offensichtlich durch die zu beweisende These bedingt is
Sch. kann außerdem die vermutete Begehung außerhalb der Evv. nicht nach
weisen. (Zur Kritik an Sch. vgl. Bultmann Erg. zu S. 308.)

Von Beobachtungen an einer anderen Stilgruppe des synopt. Überlief
rungsmaterials aus, den Streitgesprächen, stellt J. M. Robinson[1]) die Pr
digtthese von Dibelius in Frage. Daß die Form dieser Streitgespräche, d
Dibelius in der Regel zu den „Paradigmen" zählt, „aus der öffentlichen Di
batte herauswuchs", hält R. für wahrscheinlicher als die Annahme, ihr „Si
im Leben" sei die „kultische Atmosphäre der Predigt für die Gläubigen" ge
wesen. Wenn „die Debatten . . . ihre Pointe jeweils in einem Jesus-Wort vo
beispielhaftem Charakter" hätten, so sei „dieses Wort zugleich immer de
Höhepunkt eines Kampfgeschehens, so daß die Wahrheit Gottes gerade nic
in Form einer lehrhaften Beispielerzählung mitgeteilt wird, sondern als e
unter Aufbietung aller Kräfte errungenes Kampfergebnis". Darum sei d
Kategorie Bultmanns (und Albertz') genauer als die von Dibelius und der
entsprechend auch seine Bestimmung der Lebenssituation, die sie schuf[2]).

Dibelius hat zu der von R. angerührten Streitfrage, die ja schon durch d
Entwurf Bultmanns gestellt war, m. W. nie ausführlich Stellung genomme
Gelegentlich hat er lediglich die Möglichkeit bestritten, die als Streitfä
formulierten Geschichten auf Kontroversen der Gemeinde mit ihren Gegne
zurückzuführen, weil eben unwahrscheinlich sei, daß Glieder der Gemein
zu theologischen Diskussionen fähig waren[3]). Auch die sog. Streitgespräc
hätten primär den Bedürfnissen der Predigt gedient. Darum kann Dibeli
(S. 312) im Blick auf die Erzählung von der Heilung der verdorrten Ha
und des wassersüchtigen Mannes formulieren: „Diese Geschichten sind Tex
für Predigten, die gegen opponierende jüdische Lehrer gerichtet sind. Predi
ten gegen die übliche Observanz des Sabbats, die es sogar verbot, daß jema
an diesem Tag geheilt würde." Im Sinne von Dibelius wird man also sage
daß eine Anzahl von Paradigmen in die Form von „Streitgesprächen" gego
sen ist, hängt damit zusammen, daß sie in einer Gemeinde entstanden,

1) Geschichtsverständnis 55 f.

2) Vgl. dazu H. J. Ebeling, Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marc
Evangelisten 1939, 54 f.

3) Botsch. u. Gesch. I 307.

ch im Gegensatz zum Judentum wußte und sich nur in dauernder Auseinandersetzung mit ihm des ihr in Jesus geschenkten Heils vergewissern konnte. Ob es zu „Streitgesprächen" wirklich kam, ist eine Frage zweiten Ranges; die Kontroverse ist die faktische Lage der christlichen Gemeinde – und diese Tatsache kam in den paradigmatischen Streitfällen zur Geltung[1]).

Einen Anwalt hat Dibelius' Predigttheorie in Grant gefunden. Wohl im Anschluß an sie weist er (Earliest Gospel 15 ff.) auf die wesenhafte Verankerung der Jesustradition in der Heilspredigt hin[2]). Leider unterläßt er es, diese Behauptung, die er durch den Hinweis auf Ag 10, 38–43 erläutert, nun auch analytisch zu erhärten. Dafür bedient er sich der Unterstützung des Papiastitats über den Ursprung des Mk-Evangeliums[3]). Erst die Erkenntnisse der FG über die Art der Evangelienüberlieferung hätten seinen Sinn verständlich gemacht, und umgekehrt erhielte der fgliche Ansatz von daher seine Rechtfertigung[4]). Hier ist freilich in methodologischer Hinsicht Vorsicht geboten[5]). Das Papiaszeugnis sagt für die FG einerseits zuviel, wenn es den Stoff des Mk-Evangeliums mit der Predigt des *Petrus* in Zusammenhang bringt, andererseits aber zu wenig, insofern es ja nicht den *Ursprung* der Jesustradition angibt, sondern lediglich die Informationsquelle, aus der der Evangelist seine Kenntnis geschöpft haben soll[6]). Immerhin setzt Papias voraus, daß Petrus bei seiner Predigt Ereignisse des Lebens Jesu erzählte; die Frage ist nur, ob hier wirkliche Kenntnis oder apologetische Konstruk-

1) Eine Frage ist, ob man den formenden Einfluß rabbinischer Streitgespräche ausschließen kann; nötig scheint das auch dann nicht, wenn man an der Predigthese Dibelius' festhält. Zu dieser ganzen Frage neuerdings Bultmann Erg. zu S. 41.

2) Grant verfolgt die Absicht, die Evangelien von der griechischen Memoirenliteratur abzugrenzen und der Meinung entgegenzutreten, als habe es je eine unchristologische, von historisch-biographischem Interesse geleitete Tradition gegeben. Siehe auch The Gospels S. 25 ff.

3) Earliest Gospel 34 ff.; The Gospels 73 ff.

4) Earliest Gospel 38 ff.

5) Es ist wohl kein Zufall, daß weder Dibelius noch Bultmann auf das Papiaszitat Bezug nehmen. Daß sie es nicht tun und auch die übrigen Zeugnisse der Kirchenväter über die Evangelien übergehen, wird ihnen verschiedentlich zum Vorwurf gemacht (etwa McGinley 22, Redlich 78); das hängt mit der Beobachtung zusammen, daß man die Evangelien offenbar schon früh (Mitte des 2. Jahrh.) als literarische Werke verstand (Justin).

6) Einen Zweifel an der Zuverlässigkeit der von Papias angeführten Tradition will Grant nicht gelten lassen. Sie werde sehr wahrscheinlich gemacht durch den Umstand, daß ihr Inhalt aus dem Evangelium selber nicht erschlossen werden konnte. Sie dürfte ebenso wie die Irenaeus adv. haer. III 1, 1 wiedergegebene Bemerkung auf eine römische Lokalüberlieferung zurückgehen (Earl. Gospel 36 ff.; The Gospels 74 f.).

tion vorliegt. GRANT überschätzt das Gewicht des Papiaszeugnisses darüber hinaus insofern, als er sich von ihm bestimmen läßt, den Stücken im Mk Evangelium nachzuspüren, die auf persönliche Erinnerung des Petrus zu rückgehen könnten[1]). Damit setzt er sich in Widerspruch zu seinem eigenen fglichen Ansatz.

III. Zur Frage der historischen Glaubwürdigkeit der Überlieferung

Die fgliche Frage nach dem „Sitz im Leben" hat zur Voraussetzung, daß die Gemeinde die in den Evangelien enthaltene Überlieferung *geschaffen* hat und daß diese primär Auskunft gebe über die Verhältnisse, die ihr Leben bestimmten. Von dieser Voraussetzung her wird die historische Zuverlässigkeit der Tradition zum Problem; und sofern die FG von ihr ausgeht, mag sie skeptisch genannt werden. Mit Recht charakterisiert E. KÄSEMANN[2]) die durch die fgliche Forschung entstandene Lage dahin, „daß wir nicht mehr die etwaige Unechtheit des Einzelgutes zu prüfen und glaubhaft zu machen haben, sondern umgekehrt gerade die Echtheit. Nicht das Recht der Kritik, sondern ihre Grenze ist zu beweisen." Die Kritiker geben zwar zu, daß die Gemeinde bei der Konzeption der Überlieferung *mitgewirkt* habe; wogegen sie sich aber energisch wehren, ist die Annahme, daß die Gemeinde die schöpferische Potenz gewesen sei, die die Überlieferung hervorgebracht habe. Leitend war bei dieser Kritik die Absicht, zu einem positiven Vorurteil über ihre historische Glaubwürdigkeit zu kommen und die kritischen Konsequenzen, zu denen der skeptische Ansatz der FG führen kann, *von vornherein* ab zuschneiden.

Die wichtigsten Argumente sind folgende:

1. Die fgliche Fragestellung basiere auf einer sehr zweifelhaften Psychologie: eine Gemeinschaft sei nie schöpferisch; sie könne lediglich eine Atmosphäre erzeugen, die originelle Persönlichkeiten zu geistiger Produktivität anrege[3]).

2. Sie ignoriere durch ihren Ansatz faktisch die Bedeutung der Augenzeugen des Lebens Jesu und die Lage, die es im Blick auf die nichtchristliche Umgebung notwendig machte, nur Verbürgtes weiterzugeben[4]).

---

1) Siehe vor allem The Gospels 110 ff.; zur Kritik vgl. Grobel 113 ff.

2) ZThK 1954, 142.

3) FLORIT I 230 f., II 42 ff.; BÉNOIT 505 f; MCGINLEY 5f.; BRAUN 240; SCOTT 54 ff.; WIKENHAUSER 199.

4) Daß Petrus bei der Traditionsbildung eine führende Rolle gespielt habe, behauptet FLORIT II 45; vgl. ferner BÉNOIT 504 f; MCGINLEY 8. 25; BRAUN 261 ff. DONLON 172 ff. Der Gesichtspunkt, daß die christliche Gemeinde um ihrer Gegner

3. Da angenommen werden müsse, daß die Pflege der Tradition, der Tradierungsvorgang selber, zu den Lebensäußerungen der Gemeinde gehörte, sei eine Skepsis gegenüber dem Überlieferungsstoff selbst dann unbegründet, wenn Konzeption und endgültige Fixierung der Überlieferung Jahrzehnte auseinanderliegen[1]).

4. Unzutreffend sei weiter das von der FG vorausgesetzte Bild der Gemeinde. Es sei nicht in der Art einer „demokratischen" und „unkontrollierten" Gemeinschaft vorzustellen. Gerade auch Paulus (Gal 2) mache deutlich, daß die Gemeinden von Autoritäten geführt wurden, deren Aufgabe es natürlich gewesen sei, über die unverfälschte Bewahrung und Weitergabe ihres Zeugnisses zu wachen[2]).

5. stelle die FG nicht in Rechnung, daß die gesamte Überlieferung den Glauben an die Göttlichkeit Jesu bezeuge. Dieser Glaube mußte der Gemeinde von Anfang an durch die Tatsache des messianischen Lebens Jesu mitgegeben worden sein, vermittelt eben durch die Augenzeugen und späteren Führer der Gemeinde, weil die Annahme, daß diese christologische Konzeption nach Jesu Tod erst entwickelt worden sei, schon an der Kürze der hierfür zur Verfügung stehenden Zeit scheitere. Terminus ad quem seien die paulinischen Schriften, die diese Konzeption bereits zum Ausdruck bringen.

---

willen auf historische Genauigkeit bedacht sein mußte, wird geltend gemacht von Florit II 44, Barnes passim, Scott 173 f. Auch Wikenhauser sieht in der Gegenwart der Augenzeugen und darüber hinaus in der Existenz der charismatischen Ämter (Lehrer, Missionare) „eine starke Garantie für die sachlich-treue Überlieferung der Worte und Taten Jesu" (S. 199).

1) Florit II 45 f. Die Liebe zu Jesus und der Respekt vor der Tradition habe die Gemeinde vor Verfälschung und Umbiegung bewahrt. Ähnlich argumentiert Schick 259: „Die ersten Sendboten der urchr. Mission entstammen einer religiösen Welt, die durch überkommene Lehren, Satzungen und Pflichten bestimmt war. In ihr herrschte die Tradition als Regulativ. Diese formale Zucht nahmen sie mit auf den Weg zu ihrer Sendung, einen neuen Inhalt gaben sie in Angleichung an altgewohnte Lehr- und Überlieferungsweise weiter". Daß am Anfang der Tradentenkette der historische Jesus stehe, behauptet Florit II 48 f.; vgl. ferner Barnes 51 f.; Easton etwa JBL 148 ff. und neuerdings Riesenfeld, The Gospel Tradition 17 ff. Stendahl formuliert 34 (unter Verweis auf Easton) die These: „There may therefore be an unbroken line from the School of Jesus via the ‚teaching of the Apostles', the ‚ways' of Paul, the basic teaching of Mark and other ὑπηρέται τ. λόγου, and the more mature school of John to the rather elaborate school of Matthew . . .".

2) Florit weist II 45 f. darauf hin, daß die Urapostel als „Säulen" angesehen wurden. Dieser Gesichtspunkt ist vor allem betont bei Donlon 172 ff., 318 ff. Als Beweis für die hierarchische Gliederung der Gemeinde dient ihm die paulinische Vorstellung vom „Leib Christi" (= Organismus). Vgl. auch Schick 265 f.; McGinley 8.

Eine Kollektivarbeit pflege sich nicht in dieser Schnelligkeit und Einmütigkeit zu vollziehen[1]).

Von dieser Kritik her, in der es um das Grundsätzliche der fglichen Methode geht, ist es nur konsequent, wenn McGinley (S. 19 f.) das Recht zu der Frage nach dem „Sitz im Leben" bestreitet, jedenfalls soweit sie nicht auf das einzelne, der Erzählung jeweils zugrunde liegende Ereignis, sondern auf die typische, permanente soziologische Bedingung gerichtet ist, auf die die Erzählung hinweist. In ähnlicher Absicht zitiert auch Schick beifällig die Bemerkung Faschers (S. 221): „Der Stoff selbst hat seine Gestalt im Leben Jesu schon erhalten, nicht erst in der Predigt; denn ‚Sitz im Leben' ist hier das Leben Jesu selbst . . . Es ist erstaunlich . . ., daß sie (scil. Dibelius und Bultmann) den ‚Sitz im Leben' in der Gemeinde und nicht bei Jesus selbst suchen, also den entscheidenden Schritt bis zum letzten Ursprung nicht gehen"[2]). Diesen Schritt erwartet Schick freilich nicht von der FG, sondern von einer ihr gegenüber unabhängigen Sachkritik, wobei er jener zumutet, sich jeden historischen Urteils zu enthalten (S. 80 f.)[3]).

Die Argumente gegen das „postulat sociologique" (Bénoit) sind trotz der Vielstimmigkeit, mit der sie immer wieder vorgetragen werden, nicht durchschlagend. Der Vorwurf, die FG schreibe auf Grund einer vorgefaßten psychologischen und soziologischen Dogmatik einer Gemeinschaft zu, was nur ein individueller Geist leisten könne[4]), verkennt in verschiedener Hinsicht den Tatbestand. Die Existenz „volkstümlicher", von dem Leben einer Gemeinschaft und nicht von dem Willen einer schöpferischen Persönlichkeit getragenen Erzähl- und Dichtkunst (Sage, Märchen, Volkslied) ist schlechterdings nicht zu leugnen. Er ignoriert ferner den „unliterarischen" Charakter der synopt. Tradition[5]). Außerdem liegt ihm ein Mißverständnis der fglichen Konzeption insofern zugrunde, als diese ja nicht von „Kollektivarbeit" (Schick), von bewußter gemeinsamer literarischer Produktion sprach, sondern davon, daß das Leben der Gemeinde und nicht etwa die persönliche

---

1) Florit I 236 ff., II 51 ff.; Schick 265; McGinley 7 f. 23 ff.; Braun 248 f.

2) In der von Fascher geforderten Weise gebraucht Morgenthaler ThZ 6, 1 ff. den Begriff „Sitz im Leben". Schon das zeigt, daß es sich hier nicht um eine fgliche Untersuchung handelt.

3) So auch Wikenhauser 195.

4) In diesem Zusammenhang fallen Namen wie Wundt und Durkheim: Schick 261 ff.; Florit I 230, II 42.

5) Braun 240 f führt an, daß die Literaturwissenschaft, die das homerische Epos und das Rolandlied z. B. von mündlicher Volksüberlieferung abgeleitet habe, inzwischen zur „orthodoxen" Auffassung zurückgekehrt sei und diese Werke wieder als Schöpfungen einzelner Persönlichkeiten ansehe. Aber sind die Synoptiker ihnen überhaupt vergleichbar? Vgl. auch Bénoit 506.

Erinnerung oder schriftstellerische Absicht Einzelner die Gestaltung der Tradition bestimmte. Daß z. B. Petrus manches über Leben und Wirken zu erzählen wußte und erzählte, braucht nicht bestritten zu werden; wichtig wäre nur die Erkenntnis, daß das für die Beurteilung der Erzählungen nicht in Betracht kommt. Dementsprechend fehlt ihnen jede persönliche Note.

Was das zuletzt genannte Argument anlangt, so dürfte richtig sein, daß die gesamte Überlieferung den Glauben an Jesu „Göttlichkeit" voraussetzt, auch die Feststellung, daß die FG das Faktum dieses Glaubens nicht erhellen kann. Muß man daraus aber folgern, das Leben Jesu sei eben ein messianisches gewesen und die Darstellung der Gemeinde nicht prinzipiell das Zeugnis ihres Glaubens, sondern der Spiegel der historischen Tatsachen? Die These, daß der Messiasglaube der Gemeinde seinen Grund im Leben und Denken Jesu gehabt haben müsse, daß Jesus sich also als Messias offenbart habe, vertritt auch W. Manson. Seine Auseinandersetzung mit der FG (im Untertitel angekündigt) konzentriert sich auf diesen einen Punkt: in der Jesusüberlieferung spiegle sich nicht etwa nur der nachösterliche Glaube der Gemeinde wider, sondern in ihm das „Selbstbewußtsein" Jesu, wie es in seinem Wort und Werk zum Ausdruck kam und von der Gemeinde aufgenommen wurde. – Übrigens ist es eine starke Übertreibung, von einer einheitlichen Christologie innerhalb der Urgemeinde zu sprechen!

Wesentlicher scheint mir die Frage, ob die Augenzeugenschaft der Jünger bei der Erörterung der Traditionsbildung nicht stärker beachtet werden müsse. Ihre Bedeutung zu leugnen, lag nicht in der Absicht der FG: die vorauszusetzende Gegenwart der Augenzeugen verleiht der ältesten Traditionsschicht eine relative Glaubwürdigkeit (Dibelius). Die Kritiker der FG wollen aber mehr, sofern sie in ihr die Gewähr für die *absolute* Glaubwürdigkeit der *gesamten* Tradition sehen. Das wäre nur dann möglich, wenn man voraussetzen dürfte, daß es den Augenzeugen tatsächlich auf historisch genaue Wiedergabe und Weitergabe und nicht primär auf Verkündigung ankam. Eine solche Voraussetzung widerspricht allerdings der kerygmatischen Intention der Überlieferung, die ja von der FG nicht einfach postuliert, sondern analytisch nachgewiesen ist. Allgemeine Überlegungen und Konstruktionen sind nicht geeignet, ihre Position zu erschüttern[1]).

Letzten Endes bedeutet die Kritik an dem „skeptischen" Ansatz der FG die Ablehnung ihrer Fragestellung. Daß es die Gemeinde gewesen sein sollte,

1) Es ist zuzugeben, daß die Jünger-Apostel in der Gemeinde eine autoritative Stellung einnahmen. Wenn sich die Kritiker darauf berufen, so verfehlt das seinen Eindruck deshalb, weil sie den „Autoritäten" eine Aufgabe zuweisen (Wächter über die historische Genauigkeit der Tradition zu sein), die sich aus den ältesten Teilen des NTs nicht belegen läßt. Außerdem wäre auch hier wieder vorausgesetzt, daß es bei der Überlieferung auf historische Genauigkeit ankam.

die die Überlieferung schuf, ist ihr grundsätzlich unannehmbar. Freilich kann sie auf Grund der Nachweise der FG die Bedeutung der Gemeinde bei der Bildung der Tradition nicht völlig ignorieren, fordert aber die Beschränkung ihrer Rolle auf ein „gesundes Maß" (Braun). Als Interpretation dieser Forderung mag etwa Florits Unterscheidung von creatio und transformatio angeführt werden[1]). Von daher eröffnet sich die Möglichkeit, den „religiösen Zwecken" der Gemeinde, denen auch die späteren Evangelisten durch absichtsvolle Auswahl und Disposition dienen wollten, einen gewissen Einfluß bei der Gestaltung und Weitergabe der Tradition zuzugestehen. Um der fglichen Skepsis zu entgehen, muß Florit dann andererseits zu der Behauptung seine Zuflucht nehmen, von einer beliebigen transformatio und einer durch aktuelle praktische Bedürfnisse des Gemeindelebens bedingten Veränderung der „Tatsachen" könne keine Rede sein. Damit wird aber behauptet, was erst zu beweisen wäre. Den apriorischen Charakter solcher Behauptung erhellt die Bemerkung, daß die gegenteilige Annahme (der FG nämlich der katholischen Konzeption widerspreche.

Auch Redlich (59 ff.) behauptet die substanzielle Genauigkeit der Überlieferung. Diese werde durch den Umstand bewiesen, daß aktuelle Gemeindeprobleme nicht in vollem Umfang in ihr zur Sprache kommen. Es fehlten Erörterungen über das Zungenreden, die Beschneidung, die Ölsalbung, die Taufe und die „Kirche". Die Argumentation Scotts ist behutsamer und genauer. Er gibt wohl zu, daß nicht alles, was von Jesus erzählt wird, „glaubwürdig" sei. Andererseits bekunde die Überlieferung selber – gerade da, wo identische Erzählungen im Wortlaut von einander abweichen – ihre Treue im ganzen. Eine weitreichende Umformung dürfte der Gemeinde schwerlich zu Recht zugetraut werden. 1. sei die jüdische Gemeinde, aus der die Urgemeinde herauswuchs, an genaue Tradierung gewöhnt gewesen; 2. habe das Bedürfnis zu einer Umformung in der Anfangszeit gefehlt; erst die Heidenmission habe sie erforderlich gemacht; 3. habe die Urgemeinde keinen Jesus vergleichbaren originellen Geist aufzuweisen gehabt, dessen Schöpfung die Tradition gewesen sein könnte; erst Pls und Joh hätten Neues geschaffen; 4. habe die hochgespannte eschatologische Erwartung eine fortschreitende Entwicklung gehemmt müssen (vgl. vor allem S. 85 ff.).

Indes, nicht allein ihr apriorischer Charakter macht sie ungeeignet, als überzeugendes Argument gegen die FG angesehen zu werden. Sie wird widerlegt durch einige Arbeiten aus jüngster Zeit, die auf die Behandlung der Tradition in der ältesten Gemeinde ein Licht werfen. Hier mag etwa genannt werden Bornkamms Aufsatz über die Sturmstillung bei Mt. Er zeigt, daß die Veränderungen, die Mt am überkommenen Text vornimmt, der ganzen Erzählung eine neue Pointe geben. Wenn man diese Veränderungen auch

1) II 38 ff. Fl. hat an dieser Stelle freilich die Evangelien als ganze, nicht die Einzeltraditionen im Auge; vgl. Florit I 228 f.

uf das Konto des Schriftstellers und Theologen Mt zu setzen hat, so wird
och auch deutlich, daß mit der Weitergabe der Überlieferung eine weit-
ehende „transformatio" des Inhalts verbunden werden konnte. Auf Ver-
nderungen und Erweiterungen der Passionstradition in mündlicher Über-
eferung macht Dahl[1]) mit Nachdruck aufmerksam. Einen wesentlichen
eitrag zu diesem Thema leistet ferner H. Kösters Untersuchung über die
synopt. Tradition bei den Apostolischen Vätern". Sie führt zu dem Ergeb-
is, daß die „transformatio" der Überlieferung sich keineswegs auf Vokabular
nd Grammatik beschränkt, sondern durchaus zu inhaltlicher Umprägung
ihig war, ja, daß man selbst in einer Zeit neue Herrenworte schuf, als der
ltere Traditionsstoff in den Evangelien bereits schriftlich fixiert war. Das
rundsätzliche Recht fglicher Fragestellung ist damit glänzend bestätigt[2]).

So gewiß die FG die Möglichkeit zu historischer Kritik an die Hand gibt,
aß sie eine radikale historische Skepsis zur Folge habe, sollte man nicht
inger behaupten[3]). Dibelius hat das Recht der Frage nach dem, was die
vangelien über den tatsächlichen Verlauf der Dinge berichten, ausdrücklich
nerkannt[4]). Als die Antwort, die die FG geben kann, formuliert er: „Wir
önnen von einer Begründung der historischen Zuverlässigkeit (durch den
Jmstand, daß „die Ereignisse von den Gläubigen festgehalten und weiter-
erichtet wurden") insoweit sprechen, als die Geschichten eine Form haben,
ie für die Christen jener (scil. ersten) Zeit die einzig mögliche war." Das
elte allerdings nur für einen relativ kleinen Teil der evangelischen Jesus-
eschichten, die Paradigmen. Die Novellen seien geformt worden, „als es für
ie Christen bereits bräuchlich war, über ihren Heiland Geschichten in einem
Stil zu erzählen, der den üblichen weltlichen Erzählungen entsprach"[5]). Auf
Grund fglicher Beobachtungen gibt Dibelius für die historische Beurteilung
er Geschichtenüberlieferung folgende Regel: „Je weniger sich eine Geschichte

1) NTSt 2, 17 ff.

2) Es ist verschiedentlich darauf hingewiesen worden (z. B. Scott 25 ff.), daß das urchristliche Kerygma in der Form des Berichts über Jesu Wirken erfolge. Dadurch sei die wesentliche Glaubwürdigkeit der Evangelientradition gewährleistet. Diese Folgerung übersieht aber, daß der Charakter der Berichte dem Historiker gerade die *Aufgabe* stellt, nach dem Verhältnis von Kerygma und Geschichte zu fragen.

3) Zum Unterschied von methodischer und historischer Skepsis siehe Grobel 105 f. und Conzelmann 2, 2.

4) Z. B. Botschaft und Geschichte I 332; auch 248 ff.

5) ebda 336. In diesem Zusammenhang erläutert Dibelius seinen Begriff „Welt": „Wenn ich ‚weltlich' sage, so habe ich dabei weder die Kultur jener Zeit, noch ihre große Literatur im Auge, sondern die Volksüberlieferung, die von Göttern, Helden und Wundertätern jener Zeit erzählt."

der Art und Technik der üblichen umlaufenden Erzählungen jener Zeit nähert, um so sicherer ist die Annahme, daß sie in den Kreisen der ersten Gemeinde entstanden ist; entsprechend größer ist ihr historischer Wert. Denn diese Kreise waren mit den ersten Missionaren verbunden und durch sie mit den Augenzeugen des Lebens Jesu. In jenen Kreisen war darum ein völlig irrtümliches Bild vom Wirken Jesu unmöglich" (S. 336 f.).

Gegen solche aus stilistischen Feststellungen gewonnene historischen Urteile ist energischer Protest erhoben worden. Damit überschreite eine FG ihre Kompetenzen[1]). Zu Unrecht, denn dabei ist vergessen, daß Form und Stil mehr ist als das beliebig zur Verfügung stehende Gewand, in das der Erzähler seinen Bericht kleidet, nämlich Funktion des Lebens der Gemeinde, Index ihrer Bedürfnisse und Interessen, ein Moment ihrer Geschichte. Aus diesem Grund kann man günstigstenfalls von einer relativen Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte sprechen[2]). Damit wollte man sich nicht begnügen. Darum unterstellte man einerseits einfach die absolute Glaubwürdigkeit für die gesamte Überlieferung (davon war schon die Rede), auf der anderen Seite bemühte man sich in jüngster Zeit, unter Anerkennung der FG, auch in der historischen Frage zu sichereren Ergebnissen zu gelangen.

So stellt Käsemann fest[3]): die FG könne nur sagen, ob ein Logion oder eine Geschichte einer älteren oder jüngeren Schicht der Tradition angehöre. Die Frage, ob jenes in historischem Sinne echt sei oder diese den tatsächlichen Vorgang zutreffend wiedergebe, müsse sie schuldig bleiben. Käsemann sucht darum mit Recht nach einem anderen Kriterium der Echtheit: was weder vom zeitgenössischen Judentum abgeleitet werden noch in der ur-

1) McGinley 20; Bénoit 497 ff.; Schick etwa 80. 143 ff. 268 ff. Schick wendet sich an den genannten Stellen gegen Bultmann; Dibelius glaubt er (S. 113) zu stimmen zu können, weil er „die Frage der Geschichtlichkeit nicht auf Grund bloßer fglicher Untersuchung lösen" möchte (ähnlich urteilt auch Wikenhauser S. 195). Diesem Urteil entspricht, wenn er fortfährt: „Die FG kann wohl die Form geschichtlich zu erklären versuchen, aber über die Geschichtlichkeit des Inhalts kann sie von sich aus keine Aussagen machen. Sie bringt neue Gesichtspunkte bei, die für eine Feststellung der Geschichtlichkeit von Bedeutung sind; aber entscheidet läßt sich diese Frage nur im Bunde mit Gesichtspunkten, die aus anderen Forschungsmethoden hinzugenommen werden müssen." Das kritische Urteil Dibelius' über die Novellen hält Schick dagegen für unbegründet. Das hängt zusammen mit seiner Ablehnung der Predigttheorie. Mit ihr „fällt . . . die Vorstellung von der Entwicklung der Novelle, wie sie Dibelius vorschwebt, fällt auch sein Urteil über die geschichtliche Zuverlässigkeit dieser Gattung" (S. 115).

2) Dibelius spricht Botsch. u. Gesch. I 337 ff. von den Begrenzungen der historischen Zuverlässigkeit der Überlieferung durch die Sprache und „die Konzentrierung des Interesses auf die missionarische Ansprache".

3) ZThK 1954, 125 ff.

christlichen Gemeinde seinen Ursprung gehabt haben kann, das trage das Merkmal der Echtheit an sich. Die Befolgung dieses Grundsatzes fördere das Besondere der Gestalt Jesu zutage; sie erfasse allerdings nicht die Punkte, in denen Jesus mit seiner palästinischen Umwelt übereinstimmte. Es könnte sein, daß z. B. ein Logion echt sei, auch wenn man seinen Zusammenhang mit jüdischer Gedankenwelt konstatieren müsse.

Ausführlichere methodische Anweisungen, zum historischen Jesus vorzudringen, gibt Dahl[1]). Auch er konstatiert, daß „eine klare und scharfe Trennung zwischen echten Worten Jesu und Gemeindebildungen . . . sich auf keinen Fall erreichen (läßt)". Dennoch erlaube die Evangelienüberlieferung, „ein recht klares Bild von dem zu zeichnen, was für Jesus typisch und charakteristisch gewesen ist"[2]). Dieses Bild sei zu gewinnen durch zwei sich gegenseitig ergänzende Betrachtungsweisen: durch Querschnitte durch die Überlieferung, die Jesu Verkündigung des Reiches Gottes, seine Stellung zum Gesetz oder seine Haltung gegenüber verschiedenen Gruppen von Menschen herausstellen und ein „Gesamtbild (ergeben), in dem etwas für Jesus Bezeichnendes hervortritt". Dabei sei weniger entscheidend, ob sich über die Historizität einzelner Worte und Episoden etwas Sicheres ausmachen läßt. Denn „die Tatsache, daß das Wort oder das Geschehen innerhalb der Jesusüberlieferung einen Platz gefunden hat, beweist, daß es mit dem im Jüngerkreis lebenden Gesamtbilde zusammenstimmte". Zu der Querschnittbetrachtung muß aber ergänzend die Untersuchung in der Längsrichtung kommen. „Der historische Jesus ist an dem Wegkreuz zu finden, wo Christentum und Judentum sich voneinander zu trennen anfingen." Zu diesem Wegkreuz müsse sich der Historiker hinzuarbeiten versuchen, einmal vom palästinischen Judentum auf Jesus zu, zum anderen von den ältesten christlichen Quellen rückwärts[3]). Auf diese Weise „läßt sich ein recht klares Bild gewinnen von der Situation, in der Jesus hervortrat, und den Wandlungen, welche sein Wirken zur Folge hatte" (S. 118).

Das methodische Verfahren, das Dahl vorschwebt, ist damit noch nicht vollständig beschrieben. Er macht darüber hinaus den Versuch, gleichsam den Raum abzustecken, in dem jenes aufgezeigte Verfahren in Funktion treten kann. Einerseits habe man das aus dem Gesamtkomplex der Überliefe-

1) Kerygma und Dogma 1955, 104 ff.

2) S. 117. D. beurteilt den hist. Wert der Tradition wesentlich optimistischer als z. B. Käsemann, wenn er den Anteil der Gemeinde bei der Überlieferungsbildung vor allem in der gestaltenden Reproduktion, weniger in freier Produktion sieht.

3) Die Schriften des NT (Pls, Joh, Hebr) „spiegeln den Eindruck wider, den Jesus und die an seinen Namen geknüpften Ereignisse gemacht haben". Dem Historiker obliegt – nach Dahl – die Aufgabe, sich von diesen verschiedenen Glaubenszeugnissen her rückwärts zum gemeinsamen Ausgangspunkt vorzuarbeiten (S. 118).

rung herauszuheben, „was auf alle Fälle feststehen dürfte und auch bei noch so großer historischer Skepsis berechtigterweise nicht in Zweifel gezogen werden kann" (S. 119); man finde auf diese Weise ein kritisch gesichertes „Minimum". Auf der anderen Seite müsse die gesamte Jesus-Überlieferung in Betracht gezogen werden, die ein „Maximum" darstelle, „in dem alles enthalten ist, was für unser historisches Wissen um Jesus von Bedeutung ist". Dahl spricht allerdings auch von einer kritischen Abgrenzung dieses „Maximum", bei der der Grundsatz gelten solle: in dubiis pro tradito (S. 120). Dem Historiker falle dann die Aufgabe zu, „das Maximum der Überlieferung und das kritisch gesicherte Minimum soweit wie möglich einander anzunähern"; dadurch könne man hoffen, dem historischen Jesus näherzukommen. Wie das zu geschehen hat, darüber macht Dahl keine weiteren Angaben. Wenn ich recht sehe, so ist es gerade die von Dahl vorgeschlagene Quer- und Längsschnittbetrachtung, die in die Lage versetzt, aus dem kleinen Bereich des kritisch Gesicherten in historischer Konstruktion weiter vorzudringen und Überlieferungen für das Bild des historischen Jesus in Anspruch zu nehmen, die für sich allein genommen Bedenken erregen müßten.

Um den Mangel an historisch-biographischem Interesse in der Urgemeinde zu erklären, hat Dibelius (vgl. außer Formg. 9 f. Botschaft u. Gesch. I 306 f.) auf die eschatologische Naherwartung hingewiesen. Das Recht dieser Argumentation wurde vielfach bestritten. Donlon 308 ff. sucht am Beispiel des Pls klarzumachen, daß die eschatologische Erwartung nicht die Bedeutung gehabt haben könne, die die FG annimmt. So sicher Pls erwartet habe, die Parusie zu erleben, so habe er doch auch noch mit der Bekehrung seines Volkes vorher gerechnet, nachdem die „Fülle der Heiden" eingebracht sei (Röm 9–11), und im Korintherbrief Probleme besprochen, die bis heute – also in einer Gemeinde, die nicht an ein unmittelbar bevorstehendes Weltende glaubt! – aktuell sind. Die Christen in Korinth hätten sich offenbar nicht anders verhalten als ihre heidnischen Zeitgenossen. Von einer durch die Naherwartung hervorgerufenen „geistigen Verwirrung" könne nicht die Rede sein, und darum ließe sich von daher auch nicht begreiflich machen, weshalb sie nicht zu genauer Darstellung der erlebten Vergangenheit fähig gewesen sein sollten. Indes, diese Kritik beruht auf völliger Verkennung der Dibeliusschen Argumentation. Sie behauptete ja nicht, die Urgemeinde sei zu historischer Darstellung *unfähig* gewesen, sondern wollte erläutern, weshalb sie kein *Interesse* daran haben konnte, und weshalb der Historiker eine solche nicht erwarten darf. (Dagegen Knox Sources I 5. Vgl. noch die Kritik Redlichs 79; McGinleys 21 und Bénoits 500.)

IV. Die Evangelien

Die Aufsätze Käsemanns und Dahls, auf die nur kurz eingegangen zu werden brauchte, konnten zeigen, wie sich auf dem Boden der FG die Frage nach dem historischen Jesus stellt, an die sie ehemals anknüpfte und auf die

se zunächst eine negative Antwort zu geben schien. Diese negative Antwort
at sich – wie schon die Jesusbücher Bultmanns und Dibelius' veranschau-
chen – nicht zu radikaler historischer Skepsis verdichtet, sondern histo-
sche Kritik an den einzelnen Überlieferungsstücken ermöglicht. Ist im Be-
ich der durch die FG bestimmten Theologie die Frage kontrovers, in wel-
nem Umfang der Tradition zuverlässige Kunde von den historischen Be-
ebenheiten des Lebens und Wirkens Jesu zu entnehmen ist, so ist man sich
eit dem Buch von K. L. Schmidt[1]) darin einig, daß ihre Rahmung in den
vangelienschriften ein redaktionelles Werk der Evangelisten, also sekundär
nd historisch nicht oder nur in sehr eingeschränktem Maße verwertbar ist[2]).
er Historiker, der sich um das geschichtliche Bild des Wirkens Jesu müht,
ird deshalb sein Material aus den in den Evangelien gesammelten Einzel-
berlieferungen schöpfen. Aber auch für den, der – wie die FG – Form und
erygmatischen Gehalt der Gemeindeüberlieferung zu erfassen sucht, ver-
ert der „Rahmen" an Bedeutung; denn eben das konnte nicht von ihm ge-
agt werden, daß er ursprüngliches Zeugnis der ersten Gemeinde sei. Von
aher wird verständlich, weshalb die Vertreter der FG ihm kaum Beachtung
chenkten.

Die Diskussion hat an diesem Punkt eingesetzt und zu neuen Ergebnissen
eführt. Dabei sind – soviel ich sehe – drei Fragen wichtig: sind nicht in dem
ltesten erhaltenen Sammelwerk, dem Mk-Evangelium, kleinere Zusammen-
tellungen von Überlieferungseinheiten erkennbar? folgt Mk in der Anordnung
eines Stoffes nicht einer alten kerygmatischen Formel? genügt es, die Evan-
elien als „Sammelwerke" zu charakterisieren oder steht hinter der Redak-
ionsarbeit der einzelnen Evangelisten nicht doch eine beachtliche schrift-
tellerische und theologische Leistung?

Daß man in der frühen Gemeinde schon vor Mk einzelne Traditionsstücke
nter bestimmten Gesichtspunkten zusammenstellte, ist zu vermuten. Di-
elius hat mit derartigen Geschichten- und Logiengruppen gerechnet (Formg.
220 ff.). Einen weitergehenden Vorstoß in dieser Richtung unternimmt Dodd
NT Studies 1–11). Er behauptet, Gruppierung und Rahmung der Erzäh-
ungsstücke sei nur zum Teil das Werk des Mk; ihm hätten vielmehr bereits
mfänglichere Komplexe vorgelegen. Die Gesichtspunkte, unter denen diese
Zusammenstellungen erfolgt seien, seien sachliche gewesen. Neben der
Gruppe von „Konfliktszenen" (Mk 2–3), die sich durch ihren den Erzählungs-
gang des Gesamtevangeliums durchkreuzenden Abschluß 3, 6 als eine beson-

---

1) Der Rahmen der Geschichte Jesu 1919.

2) Auch dieser fglichen These ist verschiedentlich widersprochen worden: Scott
1–24; Redlich 70 ff.; Florit II 37 ff.; Bénoit 489 f.; McGinley 9 f.; Wiken-
hauser 196 f.

dere Einheit heraushebe, seien auch die Abschnitte 3, 7–6, 13; 6, 14–8, 26 und schließlich 8, 27–10, 45 durch ihre geschlossene Thematik (Verstockung Jesus unter den Heiden und auf dem Weg in Leiden und Tod) als vormarkinische Einheiten erkennbar[1]).

Zu einer solchen Behauptung fehlen jedoch einleuchtende Gründe. Keine der drei zuletzt genannten Gruppen ist – wie die der Konfliktszenen – literarisch gekennzeichnet, und außerdem tragen sie keineswegs, wie Dodd meint, das Merkmal inhaltlicher Geschlossenheit an sich. Was haben z. B. die in Mk 5 dargebotenen Erzählungen mit dem Thema „Verstockung" zu tun? Paßt die Erörterung von „Rein und Unrein" (Mk 7) ins „Heidenland"? Inwiefern führen die Heilung des Epileptischen (Mk 9, 14 ff.), die Worte über die Ehescheidung (Mk 10, 1 ff.), die Kindersegnung (Mk 10, 13 ff.) und die Erzählung vom Reichen (Mk 10, 17 ff.) auf die Passion hin? Gewiß erhält der Abschnitt 8, 27–10, 45 durch die dreimalige Wiederholung der Leidensweissagungen seine besondere Note; aber gerade diese sind das Werk des Evangelisten und können nicht für eine vormarkinische Sammlung in Anspruch genommen werden.

In ähnlicher Weise wie Dodd hat sich auch Redlich[2]) darum bemüht, ältere Erzählungszyklen im Mk sichtbar zu machen[3]). Er verfolgt damit die Absicht, die Gültigkeit der These, daß am Anfang der Überlieferungsgeschichte die kleine Einheit stehe, einzuschränken. Dabei ist aber vergessen, daß die kleineren Sammlungen ein späteres Stadium der Überlieferungsgeschichte und nicht ursprüngliche Kompositionen darstellen. Das beweisen die Geschlossenheit der in den vermuteten Sammlungen vereinigten Einzelerzählungen und die Art ihrer Aufreihung.

Energischer tritt neuerdings Knox der fglichen Position entgegen. Er geht aus von der Feststellung, daß die ersten christlichen Missionare kurze *Zusammenstellungen* von Worten und Taten Jesu für ihre Predigt brauchten. Die Einzelgeschichte dürfte wegen ihrer Kürze und die Gesamtevangelien wegen ihrer Länge für ihre Zwecke ungeeignet gewesen sein. Außerdem hätten die urchristlichen Gottesdienste (analog denen der Synagoge) liturgische Texte verlangt, für die eben solche kleineren Sammlungen verwertbar waren. Ihr Ursprung sei entweder in einer christlichen „Schule" oder – wie für die Judenchristen wahrscheinlich – in der Synagoge selber zu suchen (I 1 ff.).

1) S. 3–6. Das Urteil Dodds über Mk 2–3, 6 widerspricht dem von Dibelius, der Formg. 220 Mk 3, 6 für den „pragmatischen" Schlußsatz des Evangelisten hält.

2) S. 37 ff.; vgl. auch Taylor 38 ff. und Lightfoot 37.

3) Solche Zyklen findet R. in Mk 1, 21–39; 2–3, 6; 4, 35–5, 43; vielleicht 6, 30 bis 7, 37; 8, 1–26 und 11, 15–12, 40. In seinem Urteil über den zuletzt genannten Abschnitt schließt er sich an die Analyse von Albertz, Synoptische Streitgespräche 1921 an.

In dieser Theorie von Knox treffen verschiedene Motive zusammen. Einmal nimmt sie das Anliegen der FG auf, die urchristliche Überlieferung in der Verkündigung und im kultischen Leben der Gemeinde zu verankern und so von ihrem Ursprung her begreiflich zu machen. Zumal an Dibelius' Predigttheorie fühlt man sich erinnert. Sie hat bei Knox aber eine bezeichnende Modifikation erfahren. Galt Dibelius die Predigt als das Faktum, das die geistige Produktivität in Gang setzte und die Überlieferung prägte, so denkt Knox an die Praxis des Missionars, der geeigneten Materials für seine Aufgabe bedurfte, also an einen technischen Vorgang. Es ist kein Zufall, daß er die Konzeption der Überlieferung in eine „Schule" verlegt, die sie an die Prediger und Missionare weiter vermittelte – eine These, die – wie schon ausgeführt – nach dem Vorgang anderer von Stendahl und Riesenfeld verbreitet wird[1]). Durch die Übernahme der fglichen Fragestellung bekommt Knox' Quellenanalyse eine neue Note. Gewiß ist er in der Art ihrer Durchführung der angelsächsischen exegetischen Tradition verpflichtet. Er unterscheidet sich von ihr aber darin, daß er nicht nur literarische Quellen herauszuheben, sondern zugleich ihren Ort im Leben der Gemeinde zu bestimmen sucht.

Seine äußerst komplizierte und scharfsinnige Analyse und ihre Ergebnisse im einzelnen zu referieren, ist hier nicht möglich. Einige Bemerkungen müssen genügen.

Knox findet eine ganze Reihe ursprünglich selbständiger Erzählungszyklen. Einer der wichtigsten und am leichtesten erkennbaren ist der der „Konfliktgeschichten" Mk 2–3, 6. Diese Zusammenstellung habe den Zweck verfolgt, die Frage zu beantworten: wie konnte es kommen, daß Jesus gekreuzigt wurde. Ist das richtig, so sei weiter anzunehmen, daß die Reihe der Szenen durch die Erzählung der LG abgeschlossen worden war[2]). Der Umfang dieser „Quelle" dürfte aber auch damit noch nicht vollständig angegeben sein. Die Frage, die der Konfliktzyklus angeblich beantworten soll, werde als *Frage* erst dann deutlich, wenn vorher vom Erfolg Jesu und der Begeisterung des Volkes die Rede gewesen sei. Weshalb sollte die Quelle also nicht mit der Perikope Mk 1, 40–45 begonnen haben? Kn. unterstützt seine Konstruktion durch folgende Überlegung: Jesu Wirksamkeit könne unmög-

1) Ein weiteres Argument für seine These gewinnt Kn. (I 5) aus dem Summarium Ag 10, 37 ff. Es setze eine ausführliche Kenntnis des Lebens Jesu voraus; eine solche könne die Gemeinde aber nur durch eine breitere Darbietung von Überlieferungsstoff erlangt haben.

2) Da Mk in der LG anderen Quellen folge, sei diese für uns literarisch nicht greifbar. Kn. rechnet freilich auch mit der Möglichkeit, daß an die Konfliktszenen sich nur ein Summarium der LG angeschlossen habe (Sources I 12 f.); die Erörterung über die Konfliktgeschichten finden sich S. 8–17.

lich mit einem Gesetzesbruch (Mk 2, 1 ff.) begonnen haben (S. 8 f.); vielmehr sei Jesus wahrscheinlich zunächst auf die Freundschaft der Pharisäer bedacht gewesen und erst durch deren abweisende Haltung in eine grundsätzliche Gegnerschaft hineingedrängt worden. Diese Argumentation scheint mir aus methodischen Gründen äußerst problematisch, sofern sie literarkritische Urteile durch einen Hinweis auf die (übrigens nur vermutbaren) tatsächlichen Vorgänge begründet.

Es wird nicht leichtfallen, Kn. in der Rekonstruktion dieser Quelle zu folgen; sie ist zu sehr mit Postulaten belastet und zu wenig durch literarkritische Analyse gesichert. Auch seine „Twelve-Source" vermag nicht zu überzeugen[1]). Hier ist er zwar vorsichtiger in der Angabe ihres Umfanges, glaubt sich aber dennoch zu der Behauptung berechtigt, sie habe außer einer LG, die Mk verwandt habe, summarische Berichte über Predigt und Wirken Jesu enthalten, ferner Erzählungen, die von einer besonderen Aktivität der Jünger zu berichten wissen[2]). Die Annahme dieser „Twelve-Source" erkläre manche Unebenheiten der Mk-Darstellung[3]). Indes, was sollte ein Missionar mit einer solchen Zusammenstellung in seiner Predigttätigkeit anfangen? Die Summarien bedurften ihrerseits der Illustration durch Einzelgeschichten, um wirkliche Kenntnis von Jesus zu vermitteln, und das Thema der restlichen Stücke ist derart speziell, daß sie als illustratives Predigtmaterial kaum ausreichten. Mit der Rekonstruktion der „Twelve-Source" setzt sich also Kn. in Widerspruch zu seinem eigenen Ausgangspunkt[4]).

Mit den Versuchen, noch weitere derartige Quellen ausfindig zu machen, steht es nicht besser[5]). Fast durchweg – mit Ausnahme des „Gleichnisbuches" (S. 35 ff.), das Mk 4 zugrunde liegen könnte – fehlen die literarischen

---

1) Analyse der „Twelve-Source": Sources I 18–31.

2) Zur „Twelve-Source" gehören folgende Stücke aus Mk: 3, 7–15; 6, 7–13. 30–32; 9, 33–35. 38 f.; 10, 32b–45; 11, 11. 18; 14, 1. 2. 11. 12. 17–21; evtl. 1, 27 f. Diese Quelle stelle als ganze eine Erweiterung des Summariums Ag 10, 38 f. dar (S. 28 ff.).

3) Kn. hält z. B. Mk 3, 14 und 16 für Dubletten, die sich erklären, wenn Mk zwei Quellen ineinandergearbeitet hat. Aber: könnte v. 16 (*ἐποίησεν τ. δώδεκα*) nicht von Mk selber herrühren, der die Jüngerliste hier unterbringen wollte? Auch der unvermittelte Übergang von 6, 6 zu 7, ferner die Tatsache, daß 11, 11 im Mk-Zusammenhang unmotiviert und 11, 18 wie eine Hinführung auf die LG formuliert sei, erklären sich aus der Diskrepanz von Tradition und Redaktion.

4) Zur Kritik an Kn. siehe die schon erwähnte Besprechung Bultmanns in Gnomon 1958, 274–280.

5) An weiteren Quellen nennt Kn. etwa Sammlungen von Wundergeschichten und apokalyptischen Logien oder die „central section", die im wesentlichen Mk 8, 27–10, 45 wiedergibt.

Kriterien, die die Behauptung einer Quelle zu erhärten vermöchten. Außerdem wird durch Knox' These die Entstehungsgeschichte des Mk unnötig kompliziert. Die Fragen, die seine Komposition stellt, sind einfacher und einleuchtender durch die Annahme der FG zu klären, daß ursprünglich isolierte, kleine Einheiten mündlicher Überlieferung durch den Evangelisten selber in einen umfassenden, topographische und chronologische Momente berücksichtigenden, Rahmen hineingestellt wurden.

Es ist nun im Anschluß an die FG die Frage aufgeworfen worden, ob dieser „Rahmen" von Mk frei geschaffen wurde, oder ob ihm der Plan eines Gesamtevangeliums wie sein Stoff durch die Tradition gegeben war. Im Sinne der zweiten Alternative hat sich außer Dodd[1]) und Riesenfeld[2]) insbesondere Grant[3]) ausgesprochen. Er konstatiert die Übereinstimmung des Mk-Aufrisses mit der Folge der Aussagen in den kerygmatischen Summarien (z. B. Apg 10, 37 ff.) und folgert daraus, daß Mk sich bei der Gruppierung seines Stoffes an jene als alt angesehene Überlieferung angeschlossen habe. Dann hätte also nicht allein der Stoff des Evangeliums, sondern auch das Evangelium als solches im Zusammenhang der urchristlichen Verkündigung gestanden[4]).

Einen Schritt darüber hinaus tut Dodd in dem schon erwähnten Aufsatz „The framework of the Gospel narrative", indem er die kerygmatische Grundlage des Mk analytisch aufzuzeigen versucht. Diese sei zu finden in den „Sammelberichten"[5]), die ursprünglich eine Einheit gebildet hätten und erst von Mk in einzelne Sätze zerlegt worden seien. D. sieht sich zu seiner These durch drei Beobachtungen veranlaßt:

1. fügen sich die „Sammelberichte" lückenlos zu einem Ganzen zusammen, was wohl nicht der Fall wäre, wenn sie der Evangelist für den Zusammenhang geschaffen hätte, in dem sie stehen.

---

1) The apostolic preaching, insbes. 47 ff.

2) Neut. Stud. f. R. Bultmann 157 ff. Neben dem etwa in Ag 10 zutage tretenden Schema eines Evangeliums sei in Mk freilich noch ein zweites, systematisch-christologisches sichtbar (S. 160 ff.), dem sich freilich der vorgegebene Stoff nicht bruchlos einfügen ließ.

3) The Earliest Gospel 19 ff., 46 f.

4) Daß den Evangelisten, vor allem Mk, der Aufriß des Lebens Jesu vorgegeben war, meint auch Scott 181 ff. Scotts Absicht ist freilich nicht allein die, die kerygmatische Verankerung des Gesamtevangeliums darzutun, sondern seine historische Zuverlässigkeit wahrscheinlich zu machen. Papias sei mit seinem *οὐ μέντοι τάξει* im Irrtum; alle Christen müßten über den Gang der Ereignisse unterrichtet gewesen sein. Außerdem sei der Lebenslauf Jesu aus der lokalisierten Einzeltradition mit einiger Sicherheit zu gewinnen gewesen.

5) Die „Sammelberichte" übernimmt D. aus der Analyse K. L. Schmidts.

2. widerspräche das Lokal der Einzelerzählungen häufig dem, was nach den den Weg Jesu markierenden szenischen Angaben dieser „Sammelberichte" zu erwarten wäre[1]). Der Abschnitt 3, 7–12 führe beispielsweise Jesus an den Strand des galiläischen Meeres. Man sollte meinen, der Evangelist würde nun die Begebenheiten berichten, die hier ihren Ort haben. Statt dessen schilderte er 3, 13–19 Jesu Rückzug ins Bergland und die Berufung der Jünger, um erst Kap. 4 das Strandmotiv wieder aufzunehmen. Durch die Einschaltung der vv. 13 ff. zerstöre der Evangelist die Einheitlichkeit der Szenerie und begebe sich zugleich der Möglichkeit, die hier (3, 13 ff.) genannte Örtlichkeit als szenischen Hintergrund weiterer Erzählungen auszuwerten. Ist es denkbar – so fragt D. –, daß der Evangelist Einleitungsstücke schuf, die seiner Disposition derart hinderlich im Wege stehen mußten? Oder spiegelt sich in dieser Unausgeglichenheit der Umstand wider, daß der redigierende Evangelist versuchen mußte, die ausdrücklich oder faktisch lokalisierten Einzelstücke in einem ihm ebenfalls überkommenen Rahmen unterzubringen?

3. sei der vorauszusetzende Rahmenbericht als kerygmatische Zusammenfassung des Wirkens Jesu verständlich; das zeigten die entsprechenden Formeln der Apg.

Dodd muß das Verdienst eingeräumt werden, in einer Zeit, in der die Untersuchung des Traditionsstoffes im Vordergrund stand, die Frage nach der „Form" der Evangelien als ganzer am Beispiel des Mk gestellt zu haben. Seine Antwort vermag jedoch nicht zu überzeugen. Schon die Beurteilung des „Rahmenberichts" als kerygmatischer Formel ist unhaltbar. Erstens fehlt ihm das wichtigste Stück: Tod und Auferstehung Jesu[2]); zweitens enthielte er so viele Einzelheiten (topographische Details, Jüngerliste, Aussendung der Jünger), die offenbar nicht wesentlicher Bestandteil des urchristlichen Kerygmas waren, daß er kaum mit den rekonstruierbaren kerygmatischen Formeln in eine Linie gestellt werden darf. Aber abgesehen davon ist auch das Argument aus der Kompositionstechnik des Evangelisten keineswegs durchschlagend. Denn nur dann wäre von Unausgeglichenheiten und Widersprüchen zu reden, wenn Mk tatsächlich gewollt hätte, was D. ihm unterstellt. Aber haben die „Sammelberichte" wirklich die Funktion von szenischen Einleitungen zu größeren Erzählungskomplexen? Gegen eine solche Annahme spricht, daß Mk

1) D. betrachtet die „Sammelberichte" als die konstitutiven Elemente der Disposition. Sie seien szenische Einleitungsstücke zu umfangreicheren Abschnitten und sollen die drei Etappen des Wirkens Jesu in Galiläa hervortreten lassen (Synagoge, See, Bergland).

2) Sollte Mk den Schluß des Summariums weggebrochen haben? D. äußert diese Vermutung nicht; andererseits unternimmt er auch nicht den Versuch, diesen Schluß etwa aus den Leidensweissagungen zu rekonstruieren.

in dem angeblich durch 1, 21 f. eingeleiteten Abschnitt (bis 3, 6) nicht weniger als sieben Ortsangaben für nötig hält, die neben der in 1, 21 f. durchaus Gewicht haben. Zudem fügt Mk dem Sammelbericht 3, 13–19 in 3, 20 ff. eine Perikope an, die zu der 3, 13 genannten Örtlichkeit nicht paßt. Hätte er nicht die Möglichkeit gehabt, hier eine „Berggeschichte" unterzubringen – wenn er gewollt hätte? Schließlich ist der Erzählungsstoff dem Evangelisten in der Form von Einzelstücken überliefert worden; der Weg zu einer einigermaßen glatten Gruppierung hätte selbst dann offen gestanden, wenn er bei der Komposition seines Evangeliums an einen festen Rahmen gebunden gewesen wäre. Im ganzen ist also zu sagen, daß der Versuch D.s über Grant u. a. nicht hinausgeführt hat[1]).

Gegen die These Grants[2]) könnte man nun ins Feld führen, daß die herangezogenen Formeln von Lukas selber gestaltet seien. Die auffällige Übereinstimmung ihrer Aussagen mit dem Mk-Aufriß erklärte sich von daher, daß dem Verfasser der Apg. für sein Evangelium Mk als Quellenschrift vorgelegen habe[3]). Die fernere Diskussion wird sich dieser Frage noch anzunehmen haben. Es sei hier nur die Feststellung Conzelmanns (S. 7) erwähnt, „daß Lukas von Markus zwar Stoff übernimmt, aber gerade nicht das Schema des Aufbaus. So ergibt sich die merkwürdige Tatsache, daß zwischen dem Schema der Acta-Reden und Markus Übereinstimmung herrscht, nicht aber zwischen den Reden und dem Lukas-Aufriß des Wirkens Jesu". In dem Sprachgebrauch von *ἄρχεσθαι – ἀρχή* Apg 13, 37 und der an Mk 1, 1 erinnernden Erwähnung der Täuferpredigt erkennt Conzelmann „Spuren der vorlukanischen Tradition" (S. 14, 1).

Die Frage nach der Einheit der Evangelienschriften war für die FG eine Frage am Rande. Ihr Interesse galt vor allem dem Stoff selbst, seiner Form, seinem „Sitz im Leben" und seiner Überlieferungsgeschichte. In dem Maße nun, als es ihr tatsächlich gelang, den von den Evangelien gebotenen Erzählungs- und Redenstoff als altes oder doch älteres Überlieferungsgut aus dem sekundären und diesem gegenüber bedeutungslosen Rahmen herauszuheben, konnte sie sich berechtigt fühlen, die Evangelien als „Sammelwerke" anzusprechen. An diesem Urteil brauchte sie selbst dann nicht irre zu werden, als sie erkannte, daß der älteste Evangelist bei der Komposition seines

1) Daß sich die „Sammelberichte" lückenlos aneinanderreihen lassen, ist wohl merkwürdig; dieser Umstand vermag aber eine so gewichtige These wie die Dodds nicht wirklich zu tragen. Sie ließen sich auch in anderer Reihenfolge aneinanderfügen, was mit der Allgemeinheit ihres Inhalts zusammenhängt.

2) Vgl. dazu auch Dibelius Formg. 232 ff.

3) Grant macht sich (The earliest Gospel 18) selbst diesen Einwand, zerstreut ihn aber durch die Feststellung, daß Lk auf alle Fälle die urchristliche Predigt gekannt habe; und deren Inhalt wolle er ja wiedergeben. Anders Marxsen 33, 2.

Werkes einem alten Summarium vom Wirken Jesu verpflichtet ist. Erst di
neuere Evangelienforschung hat die Frage gestellt, ob nicht die Evangelisten
mehr waren als nur „Sammler", nämlich Schriftsteller, die von einer be
stimmten Absicht geleitet waren und besondere theologische Gedanken zum
Ausdruck bringen wollten. Damit ist das Problem wieder aufgegriffen wor
den, das bereits Dodd und Grant erkannten, aber nicht energisch und konse
quent genug verfolgten. Bei dieser Wiederaufnahme des Problems wird abe
ein charakteristischer Unterschied sichtbar, sofern nämlich Dodd, Grant u. a
im wesentlichen nach den für die *Gattung* „Evangelium" konstitutiven Ele
menten fragten[1]), während es den neueren Arbeiten zu den synopt. Evange
lien um die Erhellung der spezifischen Aussagen der einzelnen Evangelisten
zu tun ist. Konnten sich jene mit allgemeinen Beobachtungen über den Auf
riß der Evangelien, vor allem des Mk als des ersten Repräsentanten diese
Gattung begnügen, so ist darüber hinaus hier eine genaue und ins einzeln
gehende Erforschung des „Rahmens" erforderlich. Dementsprechend kann
Conzelmann (S. 4) sagen: „Der Prozeß der Evangelienbildung zeigt sich al
die Auffüllung eines vorgegebenen kerygmatischen Rahmens mit dem Er
zählungsstoff über Jesus und den überlieferten Herrenworten." Diese Einsich
„ist aber zu präzisieren, indem man schärfer als bisher das Verständnis de
Kerygmas bei den einzelnen Evangelisten herausarbeitet". Die FG habe di
Sammlung des Überlieferungsstoffes (bis zur Redaktion des Mk und de
Logienquelle) erhellt. Die weitere Aufgabe sei es nun, von dieser ersten Phas
in der Geschichte der synopt. Tradition eine zweite abzuheben, „in welche
das Kerygma nicht einfach übergeben – übernommen wird, sondern selbs
zum Gegenstand der Reflexion wird". Eine solche Reflexion liege bei Lk vor
und darin unterscheide er sich von seinem Vorgänger Mk, der in seiner Er
zählung „das Kerygma in breiter Entfaltung" darbiete. Die Frage sei aller
dings, ob nicht bereits bei Mk über das „Kerygma" reflektiert, ob es nich
wenigstens in bestimmter Weise aktualisiert und zugespitzt werde (S. 3
Marxsen ist dieser Frage nachgegangen. Auch das Mt-Evangelium wurd
unter diesem Gesichtspunkt untersucht, und zwar in zweifacher Richtung
Einmal bemühte man sich darum, die besondere theologische Thematik de
Mt herauszuarbeiten; das ist die Absicht Bornkamms in seinen verschiedene
Aufsätzen über Mt. Zum anderen machte man den Versuch, die eigentüm
liche Stoffanordnung bei Mt von der gottesdienstlichen Praxis der Gemeinde[2]

1) Die Verankerung des Mk- (und Mt-)Evangeliums im ältesten, etwa in Phil 2
Hb 5, 7 ff., 1. Tim 3, 16 zutage tretenden Gemeindebekenntnis will Schille NTS
4, 1 ff., 101 ff. glaubhaft machen. Man wird seiner Beweisführung aber schwerlic
zustimmen können.

2) Kilpatrick, The Origins S. 59 ff.

oder den Gegebenheiten eines frühen christlichen „Schulbetriebs" her zu erklären[1]).

Über die genannten Arbeiten ist hier nicht ausführlich zu berichten. Ihr Interesse gilt den schriftlich fixierten Evangelien, ihrem geschichtlichen Hintergrund und ihrer theologischen Aussage, während die FG deren Vorgeschichte im Stadium der mündlichen Überlieferung aufzuhellen unternahm[2]). Beide Fragestellungen sind also unterschieden durch den Gegenstand, den sie im Auge haben[3]). Sie berühren sich aber insofern, als die FG ja nicht allein die Art des in den Evangelien aufbewahrten Überlieferungsstoffes untersucht und bestimmt, sondern darüber hinaus von der hier gewonnenen Erkenntnis her ein Urteil über den literarischen Charakter der Evangelienschriften als ganzer fällt. In welcher Weise ist nun dieses Urteil durch die neueste Synoptikerforschung bestätigt, eingeschränkt oder modifiziert worden?

Die FG hat in den Evangelien wesentlich Sammlungen überkommener Erzählungen und Logien gesehen[4]). Daß sie damit im Recht ist, wird von den neueren Arbeiten zu Mk, Mt und Lk zunächst bestätigt. Die Art ihrer Kompositionstechnik und Ausdrucksmittel weisen deutlich auf ihren „Sammlungscharakter" hin[5]). Entscheidend und weiterführend ist aber ihre Erkenntnis, daß die Evangelisten im Rahmen der Möglichkeiten, die ihnen die Bindung an die Überlieferung ließ, bewußt und absichtsvoll gestalteten, und daß ihre redaktionelle Arbeit weitgehend im Dienst einer theologischen Konzeption und Thematik steht. So weist Conzelmann im Lk-Evangelium den Entwurf einer „Heilsgeschiche" und Bornkamm im Mt-Evangelium die Zuordnung ekklesiologischer und eschatologischer Gedanken, eine in bestimmter Weise akzentuierte Christologie und etwa ein bestimmtes Gesetzesverständnis nach[6]). Wesentlich unsicherer scheint demgegenüber die These Marxsens, daß im Mk-Evangelium das Land Galiläa eine theologische Größe und die dort ansässige Gemeinde Paradigma und Mittelpunkt der Kirche überhaupt sei, was durch die Ereignisse der Jahre 66–70 und die im Zusammenhang damit neu entfachte Parusieerwartung bedingt sei. Hier zeigt sich am deutlichsten,

1) Stendahl, The School of St. Matthew 1954.

2) Hinzuweisen wäre hier noch auf das Buch Robinsons über das markinische Geschichtsverständnis und auf Dahl NTSt 2, 17 ff.

3) Marxsen S. 7 ff.

4) Auch Dibelius faßt gelegentlich die Evangelien als ganze ins Auge (Botsch. und Gesch. I 348 ff.). Sein Interesse ist aber auch hier auf das Bild gerichtet, das die *Stoff*zusammenstellung ergibt, nicht etwa auf eine genaue Analyse und Interpretation des Rahmens.

5) Bornkamm, Wort und Dienst 1948, 49 f.

6) The Background S. 222 ff.

daß die Arbeiten, von denen im Augenblick die Rede ist, in noch weithin unbekanntes Gebiet vorstoßen, und es noch mancher Bemühung bedarf, ehe das Bild der einzelnen Evangelisten mit Sicherheit gezeichnet werden kann. Immerhin, in Umrissen ist es schon sichtbar. Teilweise hat es auch schon Farbe und haben seine Gestalten auch schon Profil. Darum darf man, ohne zuviel zu sagen, mit gutem Recht das bisher Erarbeitete in dem Urteil zusammenfassen: die Leistung der Evangelisten erschöpft sich nicht in der Sammlung der in der Gemeinde umlaufenden Erzählungen und Jesusworte; sie ist erheblicher und gewichtiger, nämlich überlegte und erstaunlich konsequente schriftstellerische Komposition und theologische Konzeption. Damit ist die Grenze dessen aufgezeigt, was die FG zum Verständnis der synopt. Evangelien beitragen kann und deren Urteil über sie entscheidend korrigiert und ergänzt. Die fgliche Betrachtung behält uneingeschränkt ihre Bedeutung für die Interpretation der synopt. Evangelien; aber sie ist nur ein erster Schritt. Ihm muß ein zweiter folgen, der die Arbeit der Evangelisten und die Aussage der Evangelien als ganzer erfaßt. Es ist das Verdienst der zuletzt erwähnten Arbeiten, die Notwendigkeit dieses zweiten Schrittes aufgezeigt und zu seinem Vollzug angeleitet zu haben[1]).

1) Ansätze zu dieser Fragestellung sind in der Arbeit von Dibelius vorhanden. Er hat (Botsch. u. Gesch. I, 92 ff.) beispielsweise auf den besonderen Sinn der Seligpreisungen bei Mt hingewiesen und etwa auch die lukanischen Besonderheiten der Gethsemaneperikope mit der Gesamtdarstellung des Lebens Jesu durch den Evangelisten in Verbindung gebracht (Botsch. u. Gesch. I 269 f.). Vgl. auch Bultmann, Gesch. d. synopt. Trad. S 362 ff. Grundsätzliche Bedeutung konnten sie aber erst dadurch gewinnen, daß man die damit angedeutete Aufgabe umfassend in Angriff nahm.

Christentum und Kirche im Kiever Rußland

Ein Bericht über die nichtrussischsprachige Spezialliteratur

Von Konrad Onasch

I

Besprochene *Literatur:* A. M. Ammann, S. J.: Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, Wien, 1950. (Rezensionen: L. Müller, in: ThLZ, 77. Jahrg. (1952), Sp. 427–430. K. Onasch, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 4. Jahrg. (1952), S. 186–189). – Ders.: Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen, Heft 1: Die ostslawische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byz. Großkirche (988–1459). Würzburg 1955 (= Das östliche Christentum, N. F., Heft 13) (Rezensionen: L. Müller, in: Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. 26, 1957, S. 210–224. K. Onasch, in: ThLZ, 82. Jahrg. (1957), Sp. 123–125). – N. de Baumgarten: Saint Vladimir et la conversion de la Russie, in: Orientalia Christiana, Bd. 27, Nr. 79 (1932). – Ernst Benz: Menschenwürde und Menschenrecht in der Geistesgeschichte der Ostkirche, in: Die Ostkirche und die russische Christenheit. Tübingen 1949. – Ernst Benz: Russische Heiligenlegenden, übersetzt und erläutert von G. Apel, E. Benz, W. Fritze, A. Luther und D. Tschizewskij, herausg. u. eingeleitet von Ernst Benz. Zürich 1953 (mit 52 Abbildungen) (Rezensionen: F. v. Lilienfeld, in: Zeitschrift für Slawistik, Bd. 1. H. 1, S. 153–157. K. Onasch, in: ThLZ, 79. Jahrg. (1954), Sp. 565–567). – R. P. Casey: Early Russian Monasticism, in: Orientalia Christiana Periodica, 19. Bd., 1953, S. 372–428. – S. H. Cross–O. P. Sherbowitz-Wetzor: The Russian Primary Chronicle. Laurentian Text. Cambridge, Mass. 1953. (= The Medieval Acad. of America) (Rezension: F. Dölger, in: Byz. Zeitschrift 47, 1954, S. 133–134). – Dmitrij Tsch(Č)iżewskij: Geschichte der altrussischen Literatur im 11., 12. und 13. Jahrhundert. Kiewer Epoche. Frankfurt am Main 1948. (Rezension: Max Vasmer, in: Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. 20, 1950, S. 459–467). – Ders.: Anklänge an die Gumpoldslegende des hl. Václav in der altrussischen Legende des hl. Feodosij und das Problem der „Originalität" der slavischen mittelalterlichen Werke, in: Wiener Slavistisches Jahrbuch, Bd. 1, 1950, S. 71–86. – Ders.: Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen Beziehungen. s'Gra-

venhage 1956. – N. S. Deržavin: Die Slaven im Altertum. Eine kulturhistorisch
Abhandlung. Weimar 1948. – Paul Devos: Chronique d'hagiographie slave I. L
Bohème, plaque tournante, in: Analecta Bollandiana LXXII. Bruxelles 1954
S. 427–438. II. La „sainte Russie", du baptême de Vladimir jusqu'à l'époqu
moderne, in: Analecta Bollandiana LXXIII. Bruxelles 1955. S. 214–236. – Fran
Dölger: Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ettal 1953. – F. Dvornik
Les Slaves, Byzance et Rome au IX siècles. Paris 1926. (Rezensionen: Brückner
in: Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. 10, 1939 und in: Kwartalnik Historyc
nyj, Bd. 47, Lwow 1933). – Ders.: The Photian Schism. History and Legend
Cambridge, Mass. 1948; frz. Ausgabe, Paris 1950. – Ders.: The Slavs. The
early history and civilisation. Boston 1956. (Rezension: Chanaris in: Byzantino
slavica, Band 19. Prague 1958, S. 129–30). – Ders.: The Making of Central an
Eastern Europe. London 1949. – Ders.: Les Légendes de Constantin et de Mé
thode vues de Byzance. Prague 1933. (= Byzantinoslavica, Suppl. I). – Ders
Les Bénédictins et la Christianisation de la Russie, in: L'église et les église
1054–1954. Chevetogne 1954, Bd. 1, S. 323–345 (Rezension: K. Onasch, in
ThLZ, 81. Jahrg., 1956, Sp. 228–230). – Carl Erdmann: Die Entstehung de
Kreuzzugsgedankens. Stuttgart 1935; 1955. – G. P. Fedotov: The Russian Re
ligious Mind. Kievan Christianity. Cambridge, Mass. 1946. – Ders.: Svjaty
drevnej Rusi X.–XVII. vv. (Die Heiligen des alten Rußland). Paris 1931. – Ders
A Treasury of Russian Spirituality. New York 1948 (Rezension: K. Beth, in
ThLZ, 74. Jahrg., 1949, Sp. 107–108. – M. T. Florinsky: Russia. A History an
Interpretation. 2 Bde. New York 1955. – J. v. Gardner: Probleme der Erfo
schung des liturgischen Gesanges der russischen Kirche, in: Die Welt der Slaven
1. Bd., (1956), S. 334–344. – G. D. Gerhardt: Das Land ohne Apostel und sein
Apostel, in: Čyževskij-Festschrift. Berlin 1954. S. 121–142. – V. Gitermann
Geschichte Rußlands, 3 Bände. Hamburg 1949. – J. Glazik, M. S. C.: Die o
thodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen. Ein missionsgeschichtlicher Ve
such nach russischen Quellen und Darstellungen. Münster/Westf. 1954. (= Miss
onswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd. 19). – M. Gorlin: Sérapio
de Vladimir, prédicateur de Kiev, in: Revue des Études Slaves. 24. Bar
1948, Seite 21–28. – J. E. Grabar, W. N. Lasarew, W. S. Kemenow: Geschich
der russischen Kunst, Bd. 1, Dresden 1957. – B. D. Grekov: Der Kam
Rußlands um die Errichtung seines Staates. Leipzig 1948. – Ders
Kievskaja Rus'. (Kiever Rußland). Moskau 1949. – Ders.: Die russische Ku
tur der Kiever Periode. Moskau 1947. – N. K. Gudzij: Chrestomatija
drevnej russkoj literature XI–XVII vv. (= Chrestomatie der altrussische
Literatur vom 11.–17. Jhdt.). Moskva 1952. – M. Heppell: The „Vita Antonij
a lost source of the „Paterikon" of the Monastery of Caves, in: Byzantinoslavic
Bd. 13. Prague 1952–53. S. 46–58. – Ders.: The Paterikon of the Kievan M
nastery of Caves as a source for monastic life in pre-Mongolian Russia. Lond
1954. – C. Hoeg: The oldest slavonic tradition of byzantine music, in: Proceedin
of British Acad., 1953, S. 37–66. – Ders.: Quelques remarques sur les rapport
entre la musique ecclésiastique de la Russie et la musique byzantine, in: Act
du IX^e Congrès Intern. Études Byzantin. II. Athènes 1956. S. 120–124. – E. H

NIGMANN: Studies in Slavic Church History. A. The foundation of the Russian Metropolitan Church according to Greek Sources, in: Byzantion, 17. Bd. (1944 bis 1945) S. 128–163 (American Series II). – M. JUGIE: Les Origines de l'église russe, in: Échos d'Orient, Bd. 36, 1937. S. 257 ff. – DERS.: Le schisme byzantin. Paris 1941. – R. A. KLOSTERMANN: Probleme der Ostkirche. Untersuchungen zum Wesen und zur Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirche. Göteborg (Rezension: K. ONASCH, in: ThLZ 82. Jahrg., 1957, Sp. 50–52). – E. KOSCHMIEDER: Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente. Lfg. 1, 2. München 1952 bis 1955 (= Abhandlungen der Bayer. Akademie der Wiss., phil.-hist. Klasse, N. F., Heft 35 und 37) (Rezensionen: C. HØEG, in: Zeitschrift für slavische Philologie, 25. Bd. 1956. S. 261–284; K. ONASCH, in: Deutsche Literatur Zeitung, 77. Jahrgang, 1956. Sp. 541–550). – V. LAURENT: Aux Origines de l'Église russe, in: Échos d'Orient. 36. Band (1937) Seite 257 ff. und 38. Band (1939) Seite 279–295. – V. LAZAREV: Nouvelles découvertes dans la cathédrale Sainte Sophie de Kiev, in: Byzantinoslavica, Band 19, Prague 1958, Seite 85–95. – D. S. LICHAČEV–V. P. ADRIANOVA-PERETC: Povest' Vremennych Let. 2 Bde., Moskva-Leningrad 1950. – F. v. LILIENFELD: Die ältesten Russischen Heiligenlegenden. Studien zu den Anfängen der russischen Hagiographie und ihr Verhältnis zum byzantinischen Beispiel, in: Aus der byzantinistischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik, Bd. 1. Berlin 1957. S. 237–271. – K. LÜBECK: Die Christianisierung Rußlands. Aachen 1922. – DERS.: Die russische Mission. Aachen 1922. – V. J. MANSIKKA: Die Religion der Ostslaven. Helsinki 1922 (= FF Communications edited for the folklore fellows, Nr. 43). – R. MAYER: Die großen Prediger Altrußlands, in: Münchener Theologische Zeitschrift, 1951, S. 235–250. – A. MICHEL: Der kirchliche Wechselverkehr zwischen West und Ost vor dem verschärften Schisma des Kerullarios, in: Ostkirchl. Studien, Bd. 1. 1952. – H. MITTEIS: Der Staat des hohen Mittelalters. Weimar 1953. Seite 72 ff. – V. MOŠIN: Russkie na Afone i russko-vizantijskie otnošenija v. XI.–XII. vv. (= Russen auf dem Athos und die russisch-byzantinischen Verbindungen im 11.–12. Jahrhundert.), in: Byzantinoslavica, Band 9, Prague 1947–48, Seite 55 bis 85; Bd. 11, Prague 1950, S. 32–60. – LUDOLF MÜLLER: Studien zur altrussischen Legende der Heiligen Boris und Gleb, in: Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. 23 (Heidelberg 1954), S. 60–77 und Bd. 25 (1956), S. 329–363. – DERS.: Die Urform der altrussischen Erzählung über Boris und Gleb, in: Vorträge auf der Berliner Slavistentagung. Berlin (o. J.), S. 190–194. – DERS.: Zur Rekonstruktion des „Načal'nyj Svod" der altrussischen Chronik auf Grund des „Skazanie" über die Ermordung der Heiligen Boris und Gleb, in: Festschrift für Max Vasmer zum 70. Geburtstag. Wiesbaden 1956, S. 341–345. – K. ONASCH: Der cyrillo-methodianische Gedanke in der Kirchengeschichte des Mittelalters, in: Wiss. Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, VI, 1. S. 27–40. Halle/Saale 1956. – DERS.: Die Ikone der Gottesmutter von Vladimir, in: Wiss. Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, V, 1. S. 51–62 u. Ostkirchliche Studien, 5. Bd. (1956), S. 56–64. – DERS.: Der Psalter in der byzantinisch-slavischen Orthodoxie, in: Wiss. Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, VII, 1 (1957), S. 145–168. – DERS.: Paraskeva-

Studien 1, 2 in: Ostkirchliche Studien, 6. Bd. (1957). S. 121–141. – R. Pal
KAROVA-VERDEIL: La Musique Byzantine chez les Bulgares et les Russes (d
IX^e au XIV^e siècle). Copenhague-Boston 1953. (= Monumenta Musicae By
zantinae. Subsidia Vol. III) (Rezensionen: E. KOSCHMIEDER, in: Byzantinisch
Zeitschrift, 47. Bd., (1954). S. 406–410. R. SCHLÖTTERER, in: ThLZ, 80. Jahrg
(1955). Sp. 472–473. F. v. LILIENFELD, in: Zeitschrift für Slawistik, Bd. 2. S. 30
–313. – H. PASZKIEWICZ: The Origin of Russia. London 1954. – W. PHILIPP
Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt, in: Festschrift für Ma
Vasmer zum 70. Geburtstag. Wiesbaden 1956. S. 375–387. – O. POWSTENKO: Th
Cathedral of St. Sophia in Kiev. New York 1954. – F. RAEDER: Die Missionstätig
keit der russisch-orthodoxen Kirche, in: Allg. Missionszeitschrift, 32. Bd., 1905.
G.v. RAUCH: Frühe christliche Spuren in Rußland, in: Saeculum, Bd. 7, 1956. S. 40
67. - D. T. RICE: Russian Icons. London-New York 1947 (= King Penguin Books 35
– K. ROSE: Predigt der russisch-orthodoxen Kirche. Wesen – Gestalt – Geschichte
Berlin 1952 (Rezension: F. v. LILIENFELD, in: Zeitschrift für Slawistik, Bd. 2
S. 472–475). – DERS.: Die Predigt Ilarions, des ersten russischen Metropolite
„Über Gesetz und Gnade" mit dem Preiswort auf Wladimir, in: Aus der by
zantinistischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik, Bd. 1. Berli
1957. S. 272–287. – WALTER SCHLESINGER: Kaiser Arnulf und die Entstehun
des deutschen Staates und Volkes, in: Historische Zeitschrift, 163. Bd. (1941
S. 457 ff. – DERS.: Die Entstehung des deutschen Reiches (Deutschland um 900
Wege der Forschung I. Darmstadt 1956. – I. SMOLITSCH: Russisches Mönchtum
Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988–1917. Würzburg 1953 (= Das östlich
Christentum, N. F., Heft 10/11) (Rezensionen: L. MÜLLER, in: ThLZ, 78. Jahrg
1953. Sp. 670–672. K. ONASCH, in: Deutsche Literatur Zeitung, 75. Jahrg., 195
Sp. 226–230. – AD. STENDER-PETERSEN: Varangica. Aarhus 1953 dazu: „A B
bliography. Published as a supplement to Varangica in honour of the author
60. Birthday 21. July 1953". Aarhus 1953 (Rezension: DUJČEV, in: Byzantinc
slavica, 18. Bd. (Prague), 1957. S. 92–94. – DERS.: Anthology of Old Russia
Literature. New York 1954. – DERS.: Geschichte der russischen Literatur, 2 Bd
München 1957. – R. TRAUTMANN: Die altrussische Nestorchronik. Povest' Vre
mennych Let. Leipzig, 1931 (= Slavisch-Baltische Quellen u. Forschungen, hrs
von R. TRAUTMANN, Heft VI). – DERS.: Die slavischen Völker und Sprache
Eine Einführung in die Slawistik, Göttingen 1947/Leipzig 1948. – DERS.: Di
altrussische Nestorchronik. Leipzig 1948 (= Slavistische Studienbücherei, hrs
von R. TRAUTMANN, Heft 1). – M. DE TAUBE: Rome et la Russie avant l'invasio
des Tatars (IX^e–XIII^e siècle). I. Paris 1947. – MAX VASMER: Russisches etymolo
gisches Wörterbuch. Heidelberg 1953 ff. – G. VERNADSKY: The status of th
Russian Church during the first half century following Vladimirs conversion, in
Slavonic and East European Review, 20. Bd. (1941). S. 294–315 (America
Series). – KARL VÖLKER: Kirchengeschichte Polens. Berlin und Leipzig 193
(= Grundriß der slavischen Philologie und Kulturgeschichte). – M. WOLTNER
Die altrussische Literatur im Spiegel der Forschung, in: Zeitschrift für slavisch
Philologie, Bd. 21 (Heidelberg 1951). S. 159–193, 344–367. – GASTON ZANANIR
Histoire de l'église byzantine. Paris 1954.

Unter dem „Kiever Rußland", der Kiever Rus', versteht die Forschung einen Zeitabschnitt, der mit der legendären Berufung des Varägers Rjurik nach Novgorod im 9. Jahrhundert einsetzt und mit der Eroberung Kievs durch die Tataren im Jahre 1240 abschließt. Geographisch handelt es sich um jenen ebenso eigentümlichen wie kulturhistorisch ungemein interessanten verhältnismäßig schmalen Streifen, den die altrussische Chronik selbst als den „Weg von den Varägern zu den Griechen" beschreibt. Der Weg führte die varägischen Kaufleute und Krieger durch den finnischen Meerbusen auf der Neva in den Neva-See (heute: Ladoga-See). Von dort ging die Fahrt den Volchov aufwärts, an dessen Einmündung in den Ilmensee das bereits als slavische Stadt bezeichnete alte Novgorod lag. Vom Ilmensee ging es die Lovot' aufwärts. Dann schleifte man die Schiffe auf einem sog. „Volok", einer Landenge, zum Dnjepr. Vorbei an Kiev kam man an die gefährlichen Dnjepr-Schnellen, an denen räuberische Nomadenvölker auf leichte Beute lauerten. Hatte man beide, Schnellen und Nomadenschrecken, überwunden, stießen die Schiffe ins offene „russische Meer", das heutige „schwarze Meer", bis endlich die goldenen Türme der „Zarenstadt" (Konstantinopel) die kühnen Männer grüßten.

Zahllose Sagen, Märchen und Legenden haben die Kultur dieses Grenzstreifens am östlichen Rande Europas besungen und erzählt. Er legte sich wie ein „cordon sanitaire" zwischen die letzten Ausläufer der abendländischen, auch Südosteuropa umfassenden Kultur, welche aber in diesem Raum eine eigenartige Neuschöpfung erfuhr, und die Barbarei der Steppe. Nicht nur Sage und Legende haben sich der Geschehnisse und Geschicke dieses Gebietes bemächtigt, sondern die Geschichtsschreibung der Mönche, Aufzeichnungen der Zeitgenossen, Berichte fern her kommender Reisender vom Abend und vom Morgen: Deutsche, Lateiner, Griechen, Juden, Araber und viele andere haben in z. T. noch heute unmittelbar ansprechenden Aufzeichnungen ein, wenn auch oft sehr subjektives Bild der Kiever Rus' hinterlassen. Hinzu kommen die archäologischen Funde und die erhaltenen Kunstdenkmäler, die eine Sprache für sich sprechen. Dieses gesamte Material bildet den unmittelbaren Gegenstand der Forschung. Angesichts der Tatsache, daß mannigfache Völkerstürme mit uns Heutigen kaum noch vorstellbarer Barbarei nicht mehr vieles von dieser altrussischen Kultur übriggelassen haben, ist es verständlich, daß noch zahlreiche Probleme der Forschung ungelöst geblieben sind.

Daß sich in diesem „cordon sanitaire" zwischen Kultur und Steppenbarbarei eine mit dem Abendland ohne Zweifel in engstem Zusammenhang stehende, aber zugleich auch eigenständige Kultur mit bereits sehr frühem Eigenbewußtsein entwickelte, verdankt die Kiever Rus' nicht zuletzt dem Christentum. So werden die Fragen der kirchengeschichtlichen Forschung von aller-

größtem Interesse, da sie uns in die tieferen Zusammenhänge einer Epoche führen, die für die Geschichte und Kirchengeschichte Gesamteuropas bis heute hin von oft entscheidender Bedeutung geworden sind. Die folgende Übersicht will dem Leser einen ersten Einblick in die wichtigsten Arbeiten auf dem Gebiete der frührussischen Kirchengeschichte geben. Nach der wissenschaftsfeindlichen Periode in Deutschland, die uns zudem von wichtigen Forschungen des Auslandes fernhielt, sind es seit 1945 z. T. neue Namen und neue Forschungsperspektiven, die dem entgegentreten, der sich mit diesen kirchengeschichtlichen Gegenständen ernsthaft beschäftigen will. Hinzu kommt, daß in den gängigen Kompendien und Handbüchern der Kirchengeschichte unseren Studierenden ein immer noch völlig unzureichendes Bild der Kirchengeschichte jenseits von Weichsel und Karpaten gegeben wird. Auf der anderen Seite ist die spezielle Literatur über die frührussische Kirchengeschichte mit so vielen Problemen belastet, daß der Leser derselben nur unter Heranziehung der für jene Fachliteratur zuständigen Kritik sicher gehen wird, bei eigenem Forschen nicht auf „Holzwege" zu gelangen.

Die vorliegende Sammelbesprechung kann naturgemäß nur eine Auswahl treffen. Das liegt einmal daran, daß nicht alle Verlage die erbetenen Rezensionsexemplare schickten. Zum andern ist die Auswahl dadurch bestimmt, daß wir für die Leser der ThR vor allem die nichtrussischsprachige Literatur auswählten. Auf die zweifellos wichtigen Veröffentlichungen in russischer Sprache ist deshalb in Form von Hinweisen aufmerksam gemacht worden. Eine gründliche Orientierung hierüber findet der Leser im übrigen bei M. Woltner: Die altrussische Literatur im Spiegel der Forschung, in einer kritischen bibliographischen Übersicht.

Über das *religiös-politische Selbstverständnis Kievs*, das weit in die Moskauer Epoche hineinwirkte, unterrichtet jetzt Werner Philipp: Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt.

Als wichtigste *Quelle* des Christentums der Kiever Rus' hat die sog. „Nestor"-Chronik zu gelten. Es handelt sich um ein Literaturdenkmal, das den Slavisten zahlreiche Probleme aufgibt, die noch keine einhellige Klärung gefunden haben. Nachdem Reinhold Trautmann: Die altrussische Nestorchronik. Provest' Vremennych Let, die ganze Chronik übersetzte und eine klare Einführung in die wichtigsten Textfragen gab, liegt jetzt die Ausgabe von S. H. Cross-O. P. Sherbowitz-Wetzor: The Russian Primary Chronicle. Laurentian Text, vor. Hier findet der Leser eine ausführliche Darlegung der Quellenfrage, ihrer Chronologie und der Autoren vor (vgl. auch F. Dölger in Byz. Zeitschr.). Eine sowjetische Ausgabe liegt vor in Povest' Vremennych Let, hrsg. von D. S. Lichačev unter der Redaktion von V. P. Adrianova-Peretc. Bd. 1 enthält den altrussischen Text mit neurussischer Übersetzung. Bd. 2 bringt eine ausführliche Einleitung, Text

pparat, Kommentare und zahlreiche Register. Photos der Handschriftminiaturen bereichern die Ausgabe. Eine Auswahl des altrussischen Textes besorgte REINHOLD TRAUTMANN: Die altrussische Nestorchronik. – Eine andere für die Kenntnis der Frömmigkeit aber auch der kulturellen und kirchenpolitischen Zusammenhänge sehr wichtige Quelle bildet die altrussische *Hagiographie*. Im Urtext waren bisher in guter Auswahl die altrussischen Vitae und Paterika, die letzteren vor allem aus dem berühmten Höhlenkloster in Kiev, mit anderen Literaturdenkmälern zugänglich gemacht von N. K. GUDIJ: Chrestomatija po drevnej russkoj literature XI–XVII vekov. (= Chrestomatie der altrussischen Literatur vom 11.–17. Jhdt.) und ADOLF STENDER-PETERSEN: Anthology of Old Russian Literature. Wir besitzen nun auch in deutscher Sprache eine Auswahl der bedeutendsten hagiographischen Quellen Altrußlands in: Russische Heiligenlegenden, übersetzt und erläutert von H. APEL, E. BENZ, W. FRITZE, A. LUTHER u. D. TSCHIZEWSKIJ, hrsg. u. eingeleitet von ERNST BENZ (mit 52 Abbildungen). Dieses dankenswerte Unternehmen gibt dem deutschen Leser endlich die Möglichkeit, sich an Hand der wichtigsten Quellen ein eigenes Urteil über die altrussische Frömmigkeit zu bilden. Im übrigen vgl. die Rezensionen von F. v. LILIENFELD in: Zeitschr. f. Slawistik und K. ONASCH in: Theol. Literaturzeitung. Trotz der in diesen Rezensionen ausgesprochenen Kritik dürfte dieser altrussische „Heiligenspiegel", von Fachleuten übersetzt und mit Einleitungen versehen, vorläufig für viele der einzige Zugang in diese Welt frührussischer Frömmigkeit bleiben. Um nur einiges zu nennen: Neben den ersten national-russischen Heiligen überhaupt, Boris und Gleb, erscheinen hier die Vita des eigentlichen Organisators des Kiever Höhlenklosters, Feodosij, die Viten Prokopijs von Ustjug, des heiligen Aleksandr Njevskij und eine gute Auswahl aus dem *„Väterbuch des Höhlenklosters"*, dem pečerskij paterik. Ein spezielles Problem aus diesem Milieu behandelt M. HEPPELL: The „Vita Antonij", a lost source of the „Paterikon" of the Monastery of Caves. Antonij war neben Feodosij der väterliche Seelsorger des Höhlenklosters und sein eigentlicher Begründer. Von M. HEPPELL ist uns auch eine größere Untersuchung des Kiever Väterbuches bekannt geworden: The Paterikon of the Kievan Monastery of Caves as a source for monastic life in pre-Mongolian Russia. Einen bisher unveröffentlichten Aufsatz über das *Höhlenkloster* bringt ADOLF STENDER-PETERSEN in dem weiter unten erwähnten Aufsatzband „Varangica": The Varangians and the Cave Monastery (S. 139–150). STENDER-PETERSEN geht zunächst auf die Frage ein und erörtert sie, ob es bereits vor der offiziellen Taufe christliche Waräger gegeben habe. Dieses wird bejaht und ihr Christentum vor allem als das der griechischen Orthodoxie bezeichnet. Wir werden hierüber sogleich noch eine andere Hypothese hören. STENDER-PETERSEN verfolgt den Einfluß der Waräger auf das frühe russische Christentum von den

beiden ersten varägischen christlichen Märtyrern Joann und Thor (dies Namen vor allem im Anschluß an Šachmatov), über die „varägische Höhle der Lavra bis zur Familie des Varägers Sigmund, altrussisch: Šimon, dessen Name auf das engste mit dem Bau der Lavra-Hauptkirche der Gottesmutter verbunden ist. Die Zusammenhänge der *Hagiographie Rußlands* mit der *Böhmens* beleuchtet an Hand einer kritischen Bibliographie Paul Devos: Chronique d'hagiographie slave I. La Bohème, plaque tournante und II. La „sainte Russie", du baptême de Vladimir jusqu'à l'époque moderne. D. Čyževskij: Anklänge an die Gumpoldslegende des hl. Václav in der altrussischen Legende des hl. Feodosij und das Problem der „Originalität" der slavischen mittelalterlichen Werke zeigt, wie die Translatio der Gebeine von Boris und Gleb 1094 in das böhmische Sazava-Kloster stattfand. Auf die weiteren kirchenpolitischen Hintergründe dieser engen Verbindung des frühen Christentums Böhmens und der Kiever Rus' mit den letzten Resten der Slavenmission der „Slavenapostel" Konstantin (Kirill) und Method geht ein Konrad Onasch: Der cyrillo-methodianische Gedanke in der Kirchengeschichte des Mittelalters. Welche kirchenpolitischen, kulturhistorischen Kräfte im Wechselspiel zwischen Ost und West gerade in der frührussischen Heiligenverehrung am Werke waren, hat G. D. Gerhardt: Das Land ohne Apostel und sein Apostel gezeigt. Wie gerade die Heiligenverehrung auf dem Boden der Slavenvölker auch nach dem Schisma von 1054 das Bewußtsein einer ungeteilten christlichen Ökumene wach erhielt, zeigt François Dvornik, Les Bénédictins et la Christianisation de la Russie. Zu diesem Sammelband vgl. die Rezension von K. Onasch in: Theol. Literaturzeitung. Den Problemen der *Verehrung* der Söhne Vladimirs, *Boris und Gleb,* die von ihrem Bruder Svjatopolk nacheinander ermordet wurden, gehen nach Fairy von Lilienfeld: Die älteste Russischen Heiligenlegenden. Studien zu den Anfängen der russischen Hagiographie und ihr Verhältnis zum byzantinischen Beispiel und Ludolf Müller: Die Urform der altrussischen Erzählung über Boris und Gleb. Von Ludolf Müller sind ferner seine Studien zur altrussischen Legende der Heiligen Boris und Gleb (mit Fortsetzungen) hervorzuheben. Dazu gehört noch von Ludolf Müller: Zur Rekonstruktion des „Načal'nyj Svod" der altrussischen Chronik auf Grund des „Skazanie" über die Ermordung der Heiligen Boris und Gleb. Die erste Arbeit von Müller ist eine Untersuchung von philologischer Akribie, welche die verschiedenen Formen der Boris- und Glebmartyrien untersucht und auf Grund literaturkritischer und -historischer Analysen zu dem Ergebnis kommt, daß die „christliche Erzählung" über das Martyrium der beiden Söhne Vladimirs „aus einer nichthagiographischen Quelle (der Saga) und einer hagiographischen (der Uslegende) zusammengearbeitet ist". Vor allem angesichts einer großen Zahl von Fehlübersetzungen aus dem Griechischen und ebenso zahlreicher Gräci-

nen, die Verf. aus Vergleichen u. a. mit der griechischen Demetrius-Vita erhält, gewinnt er die hohe Wahrscheinlichkeit einer ursprünglich griechischen Abfassung der zweiten Quelle des Skazanie. Im einzelnen und aufs Ganze gesehen vermittelt die Arbeit Müllers einen Einblick in die Art und Weise, wie man in Mönchskreisen des alten Kiev literarisch arbeitete und welche Vorbilder man benutzte, um diese Martyrien der ersten russischen Heiligen zu schreiben. Über das *altrussische Mönchtum* selbst liegt jetzt z. T. unter Übernahme früherer Arbeiten vor: Igor Smolitsch: Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988–1917, vgl. Rezensionen von L. Müller und K. Onasch. Über die historischen Hintergründe der altrussischen Mönchschroniken und die Beziehungen zum Athos schrieb R. P. Casey: Early Russian Monasticism. Diese Untersuchung ist in manchem eine gute Ergänzung zu V. Mošin: Russkie na Afone i russko-vizantijskie otnošenija v XI–XII vv (= Russen auf dem Athos und die russisch-byzantinischen Verbindungen im 11.–12. Jhdt.). In G. P. Fedotov: A Treasury of Russian Spirituality (vgl. Rezension von K. Beth) finden sich auch einige Zeugnisse frührussischer monastischer Frömmigkeit.

Neben der Hagiographie bietet die *Homilienliteratur,* also die Denkmäler der *altrussischen Predigt,* wertvolle Einsichten in die praktische Frömmigkeit der damaligen Zeit, in die Probleme, mit denen sich der altrussische Prediger beschäftigen mußte. Sehen wir von den sogleich zu erwähnenden allgemeinen Literaturgeschichten ab, so ist in deutscher Sprache dem Leser noch verhältnismäßig wenig Anschauungsmaterial geboten worden, obgleich die russische Homiletik wegen zahlreicher origineller Züge ein Kapitel in der Geschichte der Homiletik beanspruchen dürfte. Eine erste Einführung, aber einen im Verhältnis zur zeitgenössischen Predigt zu kurz geratenen Ausschnitt der altrussischen Predigt bringt Karl Rose: Predigt der russisch-orthodoxen Kirche. Wesen–Gestalt–Geschichte. Vgl. dazu die Rezension von F. v. Lilienfeld. Über die berühmte Predigt Ilarions hat Karl Rose eine Studie veröffentlicht: Die Predigt Ilarions, des ersten russischen Metropoliten, „Über Gesetz und Gnade" mit dem Preiswort auf Wladimir. Diese Predigt Ilarions, vor 1050 in Kiev gehalten, beschäftigt sich nur einführend und in sehr groben Zügen mit der paulinischen Thematik. Sie geht vielmehr bald in homiletisch geschickter Weise dazu über, aus der Antithese von Gesetz und Gnade die Herrlichkeit des vom „apostelgleichen" Vladimir eingeführten Christentums und seiner nationalrussischen Prägung zu beschreiben. Einen Überblick, belegt durch die russische Spezialliteratur, gibt R. A. Klostermann: Probleme der Ostkirche. Untersuchungen zum Wesen und zur Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirche (Rezension von K. Onasch) im Kapitel 4: „Predigt und Homiletik". Erwähnt sei noch Rudolf Mayer: Die großen Prediger Altrußlands. Über Serapion von Vladimir, den Prediger Altrußlands in der Zeit

des Tatareneinfalls schrieb Michel Gorlin: Sérapion de Vladimir, prédicateur de Kiev. Ein bestimmtes Problem, das sich auch in der altrussischen Homilienliteratur widerspiegelt, erhellt Dmitrij Čiževskij: Die „soziale" Frage in den altslavischen Literaturen, in: Aus zwei Welten.

Es fehlt leider immer noch eine gründliche Darstellung der *frührussischen Missionsgeschichte*. Das ist um so bedauerlicher, als in der Vorstellung vieler gebildeter Europäer gerade die russische Kirche als missions*lose* Kirche existiert. Vor allem aber die protestantische Forschung hat mit K. Lübeck: Die Christianisierung Rußlands und: Die russische Mission sowie F. Raeder: Die Missionstätigkeit der russisch-orthodoxen Kirche auf diesem Gebiet eine Bresche geschlagen. Ernst Benz gab in seinem Beitrag: Menschenwürde und Menschenrecht in der Geistesgeschichte der Ostkirche, einen kurzen Überblick auch über die Mission der Kiever Epoche. R. A. Klostermann hat in Kapitel 5 seines oben bereits erwähnten Buches ausführlich über diesen Gegenstand gehandelt. Aber ebenso wie hier fehlt es auch in dem wissenschaftlich gründlich bearbeiteten Buch von Josef Glazik M. S. C.: Die orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen an einer größeren und deshalb befriedigenden Darstellung der Mission unter den Heiden der Kiever Epoche.

Der deutsche Leser ist jetzt in der glücklichen Lage, sich in zwei deutschsprachigen Werken über die *altrussische Literatur allgemein* zu orientieren. Dmitrij Tschižewskij schrieb eine Geschichte der altrussischen Literatur im 11., 12. und 13. Jahrhundert. Kiever Epoche. Das Werk behandelt nicht nur die kirchliche Literatur, sondern auch die Volksdichtung, das Heldenlied und Epos (z. B. das Igorlied). Dabei werden wir nicht nur über die literarischen Formalien, die Stilistik u. a. gründlichst unterrichtet, sondern auch die Verbindungen der Kiever Literatur zu dem europäischen Norden und Westen werden gezogen. Auch der vorgeschichtlichen Zeit ist in Kap. I eine ausführliche Darstellung gewidmet. Max Vasmer hat dem Buche eine ausführliche kritische Besprechung gegeben, an der sich der Leser über einige kühne Thesen des Verf.'s und eine Reihe von Problemen, welche die Darstellung aufgibt, orientieren kann. Er erhält in der Rezension Vasmers auch eine Übersicht über die entsprechende sovjetrussische Forschung. Inzwischen ist das Werk von Adolf Stender-Petersen erschienen: Geschichte der russischen Literatur. In seinem 1. Bde wird im Abschnitt I: Die altrussische Periode ausführlich auf unsere Berichtszeit eingegangen, wenngleich naturgemäß im Gesamtwerk dieser Abschnitt relativ kurz erscheinen muß. Die drei ersten Kapitel: 1. Die vorliterarische Zeit, 2. Die Struktur der altrussischen Gesellschaft und 3. Die literarische Sprache zeigen den langen „Anlaufweg", den der Verf. nimmt, um zu einer gründlichen Darstellung der altrussischen Literatur selbst zu kommen. Stender-Petersen interpretiert was den Theologen vielleicht interessieren wird, die Texte nach formalen un

attungsgeschichtlichen Gesichtspunkten. Die Anwendung dieser Methode irft bekanntlich eine Reihe von Fragen auf, vor allem für den deutschen eser, der in den geistesgeschichtlichen Kategorien der Dilthey-Schule zu enken gewohnt ist. Inzwischen haben wir aber gelernt, daß ein literarisches unstwerk eine Schöpfung sui generis ist und der Weg seiner Deutung über ie emotionalen Impulse seines Schöpfers uns sehr oft auf gefährliche Abwege ührt. Gerade bei einer formal, stofflich und ideenmäßig kirchlich gebundenen iteratur, wie es die frührussische ist, kann eine rein geistesgeschichtliche nterpretation ihrer Texte zu falschen Leitbildern und Voraussetzungen füh-n, die dann geradezu gefährlich wird, wenn eilfertige Schlüsse über die russische Seele" und anderer hypothetischer Unsinn auf ihr aufgebaut wer-en. Stender-Petersens Darstellung wird bei ihrer formalistischen Methode ie langweilig. Was er über die Kanon-Dichtung Kirills von Turov schreibt, ffnet dem Leser zugleich einen Einblick in die tiefe Problematik der alt-ussischen Literatur überhaupt. „Die Sprache sowohl wie die Form, die Idee owohl wie das Thema war in sakraler Unantastbarkeit erstarrt, in strenger nd düsterer Feierlichkeit, und nicht ein Tüttel irdischer Wirklichkeit und ires Reichtums durfte die Pracht des Formalen stören. Diese heilige Ferne urde ein bestimmender Faktor in der Geschichte der russischen kirchlichen eredsamkeit in den kommenden Jahrhunderten" (S. 63). Im Verlauf seines esamtwerkes zeigt uns Stender-Petersen, wie sich in schwierigen Ent-icklungsschüben die russische Sprache und Literatur Schritt für Schritt, ber auch nach mannigfachen Rückschlägen, von den kirchlichen Vorbildern öst und ihre Eigenständigkeit erkämpft. Die Darstellungen von Tschižewskij nd Stender-Petersen sind reichlich mit ins Deutsche übersetzten Zitaten elegt, so daß der Leser auch eine gut fundierte Vorstellung der einzelnen iteraturdenkmäler erhält. Über den unmittelbaren Nutzen hinaus werden eide Bücher dazu mithelfen, große Teile des deutschen Rußlandbildes zu orrigieren.

Immer wieder wird die Frage nach dem *allgemeinen Bildungsniveau* der eistigen, und d. h. in vielen Fällen auch der geistlichen Repräsentanten der Kiever Rus' gestellt. Oft wird diese Frage negativ beantwortet. Wie die Ver-ältnisse in Wirklichkeit lagen, zeigt ein interessanter Aufsatz von D. Čiževskij: Platon im alten Rußland, in der bereits angeführten Sammelschrift „Aus zwei Welten", S. 45–65.

Wir kommen damit zu *kirchengeschichtlichen* oder *kulturgeschichtlichen Gesamtdarstellungen* des Kiever Rußland. Ein Auszug aus B. D. Grekov: Kiev-kaja Rus', mir vorliegend in der Ausgabe: Moskva 1949 liegt außer in nderen Sprachen des Westens auch in deutscher Sprache vor: B. D. Grekov: Die Russische Kultur der Kiever Periode. Der deutsche Leser erhält hier, wenn auch nur einen ungefähren und allerersten Einblick in die zahlreichen

Probleme der historischen Forschung der Kiever Zeit, welche auch eine Reih sovjetrussischer Darstellungen, vor allem der Akademie der Wissenschafte der UdSSR behandeln. GEORGE P. FEDOTOV: The Russian Religious Mind Kievan Christianity, umreißt die geistesgeschichtliche Entwicklung des ost slavischen Heidentums über den „Religious Byzantinism" bis zur Ausbildun eines eigenen frührussischen „religiösen Gedankens". Das Buch ist in seine Gesamtkonzeption und in den Einzeldarstellungen, etwa der ersten Märtyre Boris und Gleb, das Gegenstück zu STENDER-PETERSENS Darstellung. FE DOTOV, dem wir u. a. eine ausgezeichnete Arbeit über das altrussische Mönchs tum verdanken (Svjatye drevnej Rusi [X.–XVII. v.]) hat eine ungemei unterhaltende und lebendige Art, den Leser in die mannigfachen Ersche nungen der kirchlichen und christlichen Kultur der Kiever Zeit einzuführen wobei auch die Kunstgeschichte nicht zu kurz kommt. FEDOTOVS religions geschichtliche Parallelen sind nicht immer überzeugend. Als bisher beste zu sammenhängende Darstellung in deutscher Sprache zur altslavischen un frührussischen *Religionsgeschichte* kann dem Leser V. J. MANSIKKA: Die Re ligion der Ostslaven empfohlen werden. MANSIKKA stützt sich in erster Lin auf die direkten Quellen, vermeidet allzu kühne religionsgeschichtliche Salt Mortales und vermittelt so ein gediegenes Wissen der religionsgeschichtliche Zusammenhänge. An einem speziellen Beispiel zeigt KONRAD ONASCH: Pa skeva-Studien 1, 2 an Hand der Hagiographie, Ikonographie und Folklo die engen Verbindungen der russischen „Freitags"-Verehrung mit dem al slavischen Heidentum und die Versuche ihrer Überwindung durch die ortho doxe Kirche auf. Nachdem ALBERT M. AMMANN, S. J.: Abriß der ostslaw schen Kirchengeschichte, im 1. Teil bereits auf die historischen Fragen de Kiever Rus' eingegangen war und dabei auf Kritik gestoßen war (vgl. d Rezension von L. MÜLLER und K. ONASCH) ist seine Arbeit Untersuchunge zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei de Ostslaven, Heft 1: Die ostslavische Kirche im jurisdiktionellen Verband d byzantinischen Großkirche (988–1459), auf ausgesprochene Ablehnung b LUDOLF MÜLLER gestoßen, vgl. auch K. ONASCH. Der Leser möge die au führliche Rezension von LUDOLF MÜLLER selbst nachlesen, um sich ein gründliche Vorstellung der anstehenden Probleme zu machen. Ein besonde schwieriges Problem dabei ist die Frage nach der *frührussischen Hierarchi* die in der Überlieferung der Zeit große Lücken aufweist. Hierzu liege jetzt folgende wissenschaftlich gediegene Untersuchungen vor: Von E. HONI MANN: Studies in Slavic Church History. A. The foundation of the Russia Metropolitan Church according to Greek Sources, V. LAURENT: Aux origin de l'Église russe, und schließlich G. VERNADSKY, The status of the Russia Church during the first half century following Vladimirs conversion. Beso ders HONIGMANN setzt sich in scharfer kritischer Weise mit N. DE BAU

ARTEN: Saint Vladimir et la conversion de la Russie und M. JUGIE: Les origines de l'Église russe und DERS.: Le schisme byzantin, auseinander. Von RUDOLF MÜLLER ist eine größere Arbeit über diesen wichtigen Gegenstand der frührussischen Kirchengeschichte bereits angezeigt und wird demnächst erscheinen.

AMMANNS Konzeption geht von der Hypothese aus, das frührussische Christentum, lange vor Vladimirs Taufe, also bereits im 9. Jhdt., habe seine wichtigsten Impulse durch den römischen Katholizismus empfangen. Ist diese Annahme historisch zu erhärten, dann könnte allerdings gefolgert werden, daß sich die russische Kirche bereits im 11. Jhdt. von Rom „getrennt" habe. Dieser schwierigen Aufgabe hatte sich schon früher N. DE BAUMGARTEN, S. J. unterzogen, dessen wichtigste Arbeiten auf S. 150–151 bei MICHEL DE TAUBE: Rome et la Russie avant l'invasion des Tatars (IXe–XIIIe siècle) angeführt werden. DE TAUBE baut seine wissenschaftlichen Einzelargumente so auf, daß sich ein Bild ergibt, nach dem bereits unter Askold um die Mitte des 9. Jhdts. eine christliche, d. h. nach de TAUBES Meinung, eine römisch-katholische Gemeinde in Kiev bestanden haben soll. In vielem mit ähnlichen Argumenten vorgehend, glaubte der russische Forscher LAMANSKIJ bereits um die Jahrhundertwende bewiesen zu haben, daß diese Gemeinde eine griechisch-orthodoxe gewesen sei. Der sovjetische Forscher M. V. LEVČENKO hat neuerdings an der Tatsache einer christlichen Gemeinde in Kiev keinen Zweifel gehabt, aber von darüber hinausgehenden Hypothesen Abstand genommen. Einzelheiten über diesen Problemkreis jetzt bei KONRAD ONASCH: Der Psalter in der byzantinisch-slavischen Orthodoxie. Das Hauptargument DE TAUBES ist dabei die Schwedenmission Ansgars, von der er meint, daß sie über seinen Schüler Rimbert bis nach Kiev ausgestrahlt sei. Nun wissen wir aber, daß die Schwedenmission Ansgars auf sehr schwachen Füßen stand. Außerdem wird man auch nicht übersehen dürfen, daß die Normannen, in dieser Zeit jedenfalls, noch religiös völlig gleichgültig waren. (Vgl. ANTON MICHEL: Der kirchliche Wechselverkehr zwischen West und Ost vor dem verschärften Schisma des Kerullarios, a.a.O., S. 159, Anm. 113). Richtig ist auch nur z. T., wenn DE TAUBE die Christianisierung Rußlands als „œuvre internationale" bezeichnet. Gewiß, DE TAUBES' Untersuchung zeigt, welch zahlreiche religiöse Strömungen auf dem weiten Territorium Osteuropas bereits im 9. Jhdt. am Werk gewesen sind, die Vorläufer der Kiever Rus' zu christianisieren. Davon erhält der Leser auch einen Begriff bei G. VON RAUCH: Frühe christliche Spuren in Rußland. Aber es ist historisch gesehen unhaltbar, die byzantinische Tradition zugunsten einer oft nur noch durch Hypothesen zu sichernden Herkunft des frührussischen Christentums von Gothen, kaukasischen Christen, Bulgaren, Mährern, Deutschen und Skandinaviern als nicht mehr „défendable" zu bezeichnen. Warum sich auf den schwankenden Boden von Annahmen begeben,

wenn die Geschichte selbst Byzanz als den zweifellos wichtigsten und histo
risch entscheidenden ursächlichen Faktor erwiesen hat? Wenn russische Re
ligionsphilosophen im 19. Jhdt. dieses Faktum aus verschiedensten Gründe
bedauert haben, so ist das eine Tatsache für sich. Der Historiker hat sich
unberührt durch eigene Gefühle und unabhängig von ihm vielleicht vorge
gebenen Tendenzen, an Tatsachen zu halten. „Unsere Aufgabe ist, uns blo
an das Objekt zu halten" (Leopold von Ranke). So mannigfaltig und vo
verschiedenen Richtungen herkommend wir uns deshalb die Einflüsse au
das Christentum der Kiever Rus' auch zu denken haben, von einer In
anspruchnahme des russischen Christentums vor Vladimir durch die römisch
Kirche kann ernsthaft keine Rede sein. Daß sie zu den mitwirkenden Fak
toren gehörte, darf wiederum nicht geleugnet werden. Aber daß die Kieve
Rus' ihr Christentum alleine von Rom empfangen habe, ihr weiterer We
zusammen mit Byzanz also eine „Trennung" von Rom bedeute, ist ein
Behauptung, die historisch keine Grundlage besitzt. Aus diesem Grunde ver
mittelt auch Gaston Zananiri: Histoire de l'église byzantine, das, methodisch
mit großer Sicherheit geschrieben, die byzantinische und russische Kirchen
geschichte parallel darstellt, letzten Endes ein schiefes, wenn nicht sogar fal
sches Bild der ost- und südosteuropäischen Kirchengeschichte.

Ein anderes schwieriges Problem, das allerdings nicht immer unmittelba
die Kirchengeschichte berührt, ist die *Varäger-Frage*. Noch vor einer Genera
tion hatten sich die Gelehrten in zwei sich leidenschaftlich bekämpfend
Lager gespalten: Die „Normannisten", welche die Entstehung der Kieve
Rus' ausschließlich den nordischen Varägern zuschrieben und den Slaven ein
nur passive Rolle zuwiesen, und die „Antinormannisten", die den umgekehr
ten Weg einschlugen. Inzwischen hat die Wissenschaft gezeigt, daß, wie s
oft, auch hier die Wahrheit in der Mitte liegt. „Sind Waräger und Russe
beide letzten Endes Altschweden, so trennt sie in bedeutungsvoller Weise
daß Russen diejenigen Schweden sind, die dauernd im Lande verblieben, sic
früh mit der finnischen und vor allem der ostslavischen Bevölkerung ver
mischten, während die Waräger in erster Linie zu heldischem Abenteuer un
nach Beute auszogen, größtenteils wieder in die alte Heimat zurückkehrend."
Mit dieser Formel R. Trautmann's: Die slavischen Völker und Sprachen, Ein
Einführung in die Slawistik, können wir zunächst einmal in aller Kürze de
Stand der Forschung heute umschreiben. In die z. T. schwierigen Detail
probleme führt jetzt der Sammelband ein von Ad. Stender-Petersen: Va
rangica. Wieweit die Varägerfrage auch für die frührussische Kirchengeschicht
von Bedeutung ist, hat der Aufsatz über das Höhlenkloster aus diesem Sam
melband bereits gezeigt. Von diesem 7. Kapitel abgesehen, beschäftigt sic
Stender-Petersen mit folgenden Forschungsgegenständen: 1. The Varan
gian problem, 2. Falsches über den Vikingernamen bei den Slaven, 3. La con

quête danoise de la Samlande et les vitingi prussiens, 4. Zur Rus'-Frage, 5. Die Väringer und Kylfinger, 6. Jaroslav und die Väringer, 7. s. oben, 8. Le mot varègue Polutasvarf, 9. La livre de Birca, 10. The byzantine prototype to the varangian story of the hero's death by his horse, 11. A varangian strategem, 12. La tradition hellespontiaque chez Saxo, 13. La théorie de l'origine varègue de la byline russe, 14. Četyre etapa russko-varjažskich otnošenij (= 4 Etappen der russisch-varägischen Beziehungen). Diese Aufsätze vermitteln dem Leser ein Bild der Varägerforschung aus der Sicht eines ihrer bedeutendsten Wissenschaftler. Er erhält dabei, durch die kritische Brille Stender-Petersens gesehen, vor allem im 1. Kapitel einen Überblick über die Gesamtlage der Forschung selbst, einschließlich der sovjetischen. Von diesen sind mir nur zwei deutsche Übersetzungen bekannt geworden: B. D. Grekov: Der Kampf Rußlands um die Errichtung seines Staates und N. S. Deržavin: Die Slaven im Altertum. Eine kulturhistorische Abhandlung. Stender-Petersen geht davon aus, daß eine rein philologische Methode nicht ausreicht, das „Varäger-Problem" einer gewissen Klärung entgegenzuführen. Nach ihm muß dieser Methode die literarische Interpretation zur Seite treten, die uns durch Untersuchungen vor allem ihrer Formalien und Stilistica, aber auch ihrer Ideengehalte an die Wurzel des Problems führt. Auf die hohe Wahrscheinlichkeit objektiver Erkenntnisse bei der Anwendung dieser Methode haben wir bereits hingewiesen. Auf diesem Wege zeigt Stender-Petersen u. a., wie stark das normannische Element in der frührussischen Geschichte z. B. auch von Byzanz her geprägt war. Das kommt gerade im Kapitel über das Höhlenkloster zum Ausdruck. Während Ammann in seinen oben genannten „Untersuchungen" die Varäger für seine These von dem starken römisch-katholischen Einfluß in der Kiever Rus' heranziehen möchte, zeigt Stender-Petersen, wie dieselben Varäger gerade ihr in Byzanz empfangenes Christentum, sofern es ernsthafter Natur war, im Höhlenkloster weiterpflegten. Gerade Šimon-Sigmund, auf den und seine 3 000 Mann als römische Katholiken sich Ammann beruft (a. a. O., S. 44), ist vor seinem Tode, nachdem er den Konvertitenunterricht bei Feodosij vom Höhlenkloster erhalten hatte, zum orthodoxen Glauben übergetreten, wie auch seine Nachkommen Anhänger der Orthodoxie blieben. Aber auch außerhalb des streng Kirchengeschichtlichen kann der dänische Forscher zeigen, wie im Handel und in der Kultur überhaupt diese Varäger keineswegs auf eine intensive Bekehrung durch Ansgar oder Rimbert hinweisen, sondern vielmehr nach Byzanz sich ausrichteten. Er demonstriert dieses Faktum nicht nur an Literaturdenkmälern, sondern im letzten Kapitel an dem Weiterleben dieser varägisch-russisch-byzantinischen Beziehungen, wie sie in Novgorod noch Jahrhunderte lang und auch nach dem Tatareneinfall, der das übrige Rußland zunächst einmal von Byzanz abriegelte, weiterlebten. Dieses Faktum ist

wiederum für die russische Kirchengeschichte von Bedeutung, denn die Beziehungen dieser Stadt zum fernen Byzanz sind auch in dieser Zeit fast ungestört geblieben. Eine bestimmte ideologische Weiterführung der Legende von der Konstantinischen Schenkung hat zunächst in Novgorod Fuß gefaßt, ehe Moskau sie der Stadt entwand und für seine eigenen zentralistischen Pläne gebrauchte. Darüber hinaus gewinnen wir ein Bild davon, wie stark die Kiever Rus' mit der gesamteuropäischen Kulturentwicklung verbunden war und alles andere als eine am östlichen Rande des Abendlandes mühselig vegetierende Existenz besaß. Eine Rezension der „Varangica" hat Dujčev geschrieben.

Eine umfangreiche Monographie über die Kiever Epoche legte Henryk Paszkiewicz: The Origin of Russia, vor. Sie ist eine *Gesamtdarstellung* der *politischen, kirchengeschichtlichen* und *kulturellen Grundlagen* des Kiever Reiches. Der Verfasser benutzt nicht nur die russischen Quellen, sondern auch polnische, wie er überhaupt die Geschichte der baltischen Slaven, der Litauer und der Polen intensiv bearbeitet und heranzieht. Dabei wird den weiterwirkenden Impulsen der cyrillo-methodianischen Mission in Böhmen und Mähren eine wichtige Rolle zugeschrieben. So bezieht Paszkiewicz in der Frage der Herkunft des von Vladimir eingeführten Christentums eine Position zwischen der römischen Herkunft de Baumgartens und der byzantinischen bzw. bulgarischen der meisten anderen Forscher (Kap. 2). Er glaubt nämlich, daß Vladimir sich „to the rite of Cyril and Methodius" (S. 44 ff.) zum Christentum bekehrt habe. Zu den hierfür beigebrachten Argumenten gehört, daß eine Gemahlin Vladimirs eine Tschechin gewesen ist. Der Sohn dieser Tschechin und Vladimirs hieß nach dem berühmten Mährerfürsten Svjatopolk. Weiter wird auf die Clemens-Tradition verwiesen, die Vladimir von Cherson nach Kiev verpflanzte, und nach Thietmar von Merseburg habe der „apostelgleiche" Fürst in der Kiever Clemenskirche seine letzte Ruhestätte gefunden. Die schmalrotundige Kirche Mährens fände sich nicht nur in Polen, sondern auch in Kiev, Vyšegorod und Halič. Bereits der russische Kirchenhistoriker Golubinskij habe darauf hingewiesen, daß Anastasius von Cherson, der Vladimir bei der Christianisierung seines Volkes half, später nach Polen ging. Und als wichtigstes Argument zieht er den Bericht Nestors über Kirill und Method heran. Wieweit man dieser These des Verf. absolutes Vorrecht vor allem gegenüber der von der bulgarischen Herkunft des Kiever Christentums einräumen darf, muß dahingestellt bleiben. Aber als eine der Möglichkeiten darf sie miterwogen werden. Im übrigen zeigt die Hypothese, wie stark Paszkiewicz die russische Kirchengeschichte aus der Perspektive der westslavischen sieht. Das Bild einer slavischen Ökumene in Osteuropa, das Paszkiewicz damit entwirft, enthält auch das geschichtliche Spannungsmoment Rom-Byzanz, so etwa in der Frage, ob Gnesen nicht eine Metropolie

mit betont politischem Charakter gegen die Kiever Metropolie gewesen sei (Appendix 7.). So gibt diese Darstellung auch einen Einblick in die frühe Entwicklung jenes konfessionellen „Zwischenreiches", das dann Rom später in Gestalt der „unierten Kirchen" in Polen-Litauen errichtete. Aus diesem Grunde bildet das Buch von Paszkiewicz zu den oben genannten Veröffentlichungen Ammanns eine wünschenswerte und oft notwendige Ergänzung. Eine umfangreiche Bibliographie S. 470–519, mehrere Register und Karten machen Paszkiewicz's „Origin of Russia" zu einem wichtigen wissenschaftlichen Hilfsmittel auch der Kirchenhistoriker.

Einen noch weiteren Rahmen, nämlich die *Geschichte des Christentums der Ost- und Westslaven im Zusammenhang mit der europäischen Kirchengeschichte des Mittelalters* überhaupt spannt Francis Dvornik: The Making of Central and Eastern Europe. In folgenden Kapiteln entfaltet Dvornik sein Thema: 1. Dawn of Slavonic History and Rise of Germany, 2. The emperor Otto I, Poland, Bohemia and Russia, 3. The contest between three dynasties; Piasts, Przemyslides and Slavniks, 4. Otto's „Renovatio Imperii", Poland, Bohemia, Hungary and Russia, 5. A Polish-czech or a czech-polish State, 6. Kievan Russia and central Europe und, als Conclusion: Central Europe's Fate. Es folgen noch 5 Appendices: 1. Byzantine, Arab and Anglo-Saxon Tradition on White Croatia and White Serbia, Origins of the Croats and the Serbs, 2. Forgotten Empires: The Empire of the Antes, White Croatia, White Serbia, 3. Polish and russian conflict over the remains of White Croatia, 4. Primitive Russians of sarmatian Origin? und 5. The Donation of Poland to the holy sea by Mieszko in the „Dagome Iudex". Dvorniks: Les Slaves, Byzance et Rome au IX^{e} siècle, hatte s. Z. eine lebhafte Debatte eröffnet, dessen leidenschaftlichster Partner der Slavist und Polonist Alexander Brückner war. Das gleiche gilt für Dvorniks zweite große Publikation: Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Über die Persönlichkeit dieses gebürtigen Tschechen und seine literarisch-akademische Wirksamkeit unterrichtet jetzt Bd. 2 der „Harvard Slavic Studies", Cambridge, Mass., 1954. Man mag zu einzelnen Ergebnissen und ganzen Partien seiner Forschung stehen wie man will, bestreiten wird man nicht können, daß Francis Dvornik die starre, vorwiegend auf philologischer Interpretation sich gründende historische Methode vor allem der Jagič-Schule überwunden hat. Statt dessen baut er vor uns eine slavische Welt der Vergangenheit auf, die äußerst lebendig wird, wenngleich diese Lebendigkeit oft auf Kosten der historischen Fakten geht und nur durch kühne Thesen aktiviert werden kann.

„The Making of Central and Eastern Europe" untersucht den innigen Zusammenhang zwischen den von Rom und Byzanz ausgelösten kirchengeschichtlichen Impulsen und ihren Einfluß auf die Entstehung der germanischen und slavischen Kirche, sowie den Kampf der letzteren um ihre Eigen-

ständigkeit in Osteuropa. Dvornik sieht in gewisser Hinsicht eine Tragödi darin, daß es vor allem die Tschechen und Polen nicht vermocht haben, der deutschen „Drang nach dem Osten" (so auch deutsch immer wieder im eng lischen Text) ein geeintes slavisches Großreich entgegenzustellen. Ganz ander als Ammann, de Baumgarten u. a., für die Europa an den Karpaten und der Weichsel auch schon vor, aber erst recht mit dem Tatareneinfall aufhört (vgl. etwa Ammann: Abriß der ostslavischen Kirchengeschichte, S. 53–54 und nur noch ein höchst unzuverlässiges Vorfeld Galizien-Volhynien und da noch heidnische Litauen übrig ließ, sieht Dvornik in allen slavischen Völker schaften eine zu Gesamteuropa gehörende Gemeinschaft, eine Gemeinschaft deren Existenz für Europa nicht erst in der Bekanntschaft mit dem römische Katholizismus beginnt, dessen Primat dann allerdings von dem katholi schen Priester Dvornik niemals in Frage gestellt wird, sondern durch ihn Vorgeschichte bereits zu einer eigenen Geschichte determiniert war. Um die nachzuweisen, muß Dvornik vor allem in der Darstellung der slavische Staaten Weiß-Kroatien und Weiß-Serbien seine Zuflucht zu Hypothesen neh men. So möchte er unter den 895 in Regensburg getauften böhmischen Für sten auch einen Führer der Weißkroaten sehen und das gleiche für die Slavnik annehmen, ein Geschlecht, dem u. a. auch Adalbert von Prag angehörte. E ist, nach Dvornik, auch nicht unmittelbar Rom gewesen, dem die Slaven ih Christentum und dessen politische Einheitskräfte verdankten, sondern Kiri und Method. „What these Greek missionaries actually did was to found in Mo ravia a Slavonic Church with Roman rites, but in the Slavonic language . . . (S. 17). Die cyrillo-methodianische Frage, die eine eigene bibliographisch Übersicht verlangte, müssen wir hier ausklammern (vgl. oben K. Onasch: De cyrillo-methodianische Gedanke . . .). Dieses große Einigungswerk der beide „Slavenapostel", das zuerst in Böhmen-Mähren Früchte zeitigte, wurde vo der Magyaren-Invasion zerstört. „The next attempt was to come not fro the Slavs, but from East Francia, the forerunner of Germany" (S. 19).

Das Buch von Dvornik gibt natürlich eine Fülle von Fragen auf. Ob z. B wirklich Rom das politisch-religiöse Leitbild des Frankenreiches war, w Verf. es sogleich auf S. 1 betont oder nicht doch Byzanz, muß etwa nac Heinrich Mitteis: Der Staat des hohen Mittelalters, S. 72 ff. oder Fran Dölger: Byzanz und die europäische Staatenwelt, S. 288 ff. bezweifelt we den. Dvornik unterschätzt wohl auch die seit den Karolingern lebendig ge bliebene Idee eines romfreien deutschen Reiches, wie sie sich gerade bei de Gründung des Regnum Teutonicum Ausdruck verschaffte (vgl. S. 49 f.) Darauf hat z. B. Walter Schlesinger: Kaiser Arnulf und die Entstehun des deutschen Staates und Volkes und: Wege der Forschung I. Die Entstehun des deutschen Reiches (Deutschland um 900) hingewiesen. Ob ferner de „Drang nach dem Osten" als historisches Phänomen mit dieser Formel e

schöpfend umrissen ist, bleibt mir auch fraglich. Es ist doch nicht zuletzt der von Rom mächtig genährte Missionsgedanke gewesen, der diesen „Drang nach dem Osten" weit späterer Zeit inspiriert hat. Carl Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, unveränderter Nachdruck 1955, hat das u. a. an der Gestalt Bruns von Querfurt gezeigt. Wie der Leser überhaupt gut tut, auch ältere Literatur zum Vergleich heranzuziehen, wie etwa die gediegene Darstellung von Karl Völker: Kirchengeschichte Polens. Wenn Dvornik so entscheidend die verschiedensten Impulse mit den germanischen und slavischen Völkern verbindet, so ist zu fragen, ob es nicht vielmehr die großen mittelalterlichen Ideen waren, welche über die Völker hinweg um Gestaltwerdung kämpften. Dann bleibt immer noch die Frage offen, ob die slavischen Fürsten wirklich nach einer beherrschenden Rolle ihrer Völker in Mitteleuropa strebten, oder ob diese Ansicht nicht die persönlich-politische Auffassung Dvorniks selbst ist. Die berühmten Pläne des Kaisers Karl IV., der in vielem das mittelalterliche Erbe des „cyrillo-methodianischen Gedankens" bewußt antrat, hat m. E. das Schwergewicht einer slavischen Eigenwelt nur im Osten Europas gesehen. So bleiben zahlreiche Fragen offen, die aber von den Mediävisten kritisch beantwortet werden müßten. Auch der Kirchenhistoriker wird nur mit einigem Bedacht an das Buch herangehen können. Dvorniks größere Darstellungen, ich erinnere nur an das heftig diskutierte Buch: The Photian Schism. History and Legend, sind auf dem Boden des tschechischen religiösen Nationalismus gewachsen, der seit den Tagen der Slavenmissionare Kirill und Method sich entwickelte, wobei ein irenischer Grundzug in der Darstellung Dvorniks unverkennbar ist. Von daher gesehen hat die subjektive Intention Dvorniks zweifellos auch objektive Erkenntnisse vorzuweisen. Zu ihnen gehört eine Einsicht, die gerade dem Kirchengeschichtler gestellt wird: Entwicklung und Geschichte der slavischen Christenheit einmal nicht durch die Brille nichtslavischer Quellen des Mittelalters zu sehen. Dazu gibt die byzantinische Slavenmission, ihre hinreichend dokumentierten Quellen und ihr Weiterleben reichlich Gelegenheit, auch ohne daß man seine Zuflucht zu kühnen Hypothesen zu nehmen braucht. In dieser Hinsicht könnte das Buch von Dvornik eine fruchtbare und weiterführende Diskussion auslösen. Francis Dvornik: The Slavs. Their early history and civilisation, gibt für eine solche Diskussion reichlich Stoff. Die Welt der Slaven mit dem Gewicht ihrer eigenen Geschichte und Kultur wird hier nochmals breit ausgeführt von der Vorzeit an bis ins frühe Mittelalter. Die Fragen, die es aufgibt, sind dieselben, die wir eben behandelt haben. Für zahlreiche Probleme ist der Archäologe zuständig, für andere der Slavist. Man wird z. B. gut daran tun, alle slavischen Namen und Begriffe, an welche Dvornik oft höchst gewichtige Folgerungen schließt, jetzt in Max Vasmer: Russisches etymologisches Wörterbuch, nachzuprüfen. Dabei wird man ent-

decken, daß man sich Dvornik nicht immer wird restlos anvertrauen dürfen. Wenn wir oben sagten, daß philologische Erkenntnisse alleine nicht ausreichen, um historische oder literaturgeschichtliche Erscheinungen zu erklären, bedeutet das noch lange nicht, sich gänzlich von ihnen dispensieren zu können. Stender-Petersen z. B. konnte diesen Satz wagen, eben weil er nicht nur ein hervorragender Philolog, sondern auch Literaturhistoriker ist. Im übrigen vgl. die Rezension von Chanaris.

Ein nicht unwesentlicher Sektor des Christentums der Kiever Rus' würde fehlen, wenn wir nicht wenigstens ganz kurz auf die *kirchliche Kunst* eingingen. Einen ersten Einblick in die frührussische *Ikonenmalerei* erhält der Leser bei David Talbot Rice: Russian Icons. Mit einem interessanten Ikonendenkmal der Kiever Epoche, das später von nationaler Bedeutung werden sollte, beschäftigt sich Konrad Onasch: Die Ikone der Gottesmutter von Vladimir. Von der mehrbändigen sovjetrussischen *Kunstgeschichte* liegt jetzt in deutscher Sprache der 1. Band vor, der sich mit der heidnischen und christlichen Kunst der Kiever Rus' nach den Prinzipien der materialistischen Kunstauffassung beschäftigt: Geschichte der russischen Kunst. Hrsg. von J. E. Grabar, W. N. Lasarew, und W. S. Kemenow. Eine Monographie über die *Kiever Sophienkathedrale* bietet: O. Powstenko: The Cathedral of St. Sophia in Kiev. Auf Grund der neuesten archäologischen und kunsthistorischen Forschungsergebnisse an Ort und Stelle wird demnächst sovjetischerseits eine umfangreiche Darstellung erscheinen. Einen ersten Einblick in die Probleme gibt V. Lazarev: Nouvelles découvertes dans la cathédrale Sainte Sophie de Kiev.

Ein Gebiet, das bisher nur wenigen, zudem nur des Russischen mächtigen Spezialisten zugänglich war, ist nun endlich auch einer weiteren interessierten Leserschaft nahegebracht worden: Die *frührussische Kirchenmusik*. Dabei ist es noch ein schwieriges Forschungsproblem, ob man in Kiev und Novgorod die Musik der liturgischen Hymnen direkt aus Byzanz oder aus Bulgarien bezog. Auch westliche Einflüsse sind in Rußland nicht ohne Nachhall geblieben. Für unmittelbar bulgarische Herkunft plädiert Mme. R. Palikarova-Verdeil: La Musique Byzantine chez les Bulgares et les Russes (du IX^e au XIV^e siècle). In die einschlägigen Probleme dieses Buches führen ein die Rezensionen von E. Koschmieder, R. Schlötterer und aus der Sicht der slavischen Philologie von Fairy von Lilienfeld. Eine wissenschaftliche Pioniertat bedeutet die Herausgabe altrussischer Kirchengesänge von Erwin Koschmieder: Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente. Im Heft 35 sind die Texte wiedergegeben. Heft 37 bringt u. a. eine Einführung in den orthodoxen Kirchengesang überhaupt, der auch den Nichtfachmann interessieren dürfte. Die Rezension dieses Werkes von Carsten Høeg hat sich zu einer allgemeinverständlichen und gut lesbaren Einführung in die

Fragen dieses Spezialgebietes überhaupt ausgewachsen. Des weiteren vgl. die Rezension von K. Onasch. Zu Einzelproblemen nahm Carsten Høeg: The oldest slavonic tradition of byzantine music, und: Quelques remarques sur les rapports entre la musique ecclésiastique de la Russie et la musique byzantine, Stellung. Johann von Gardner: Probleme der Erforschung des liturgischen Gesanges der russischen Kirche sei noch erwähnt.

Unseren Forschungsbericht möchten wir abschließen mit dem Hinweis auf zwei Bücher, welche auf der Darstellung der Kiever Rus' eine *Gesamtgeschichte Rußlands* aufbauen: Valentin Gitermann: Geschichte Rußlands und Michael T. Florinsky: Russia. A History and Interpretation. Thema und Raum unseres Referates verbieten es, auf diese beiden Publikationen näher einzugehen. In Gitermanns Werk finden sich dankenswerterweise zahlreiche Auszüge russischer Quellen in deutscher Übersetzung, auch für unseren Berichtsabschnitt. In Florinsky's Darstellung nimmt die Kiever Epoche nur einen verhältnismäßig kleinen Raum ein. Aber sie ist sachlich, stellt die Ereignisse historisch-objektiv dar und vermeidet waghalsige Hypothesen. Während Gitermann ausführlich auf die orthodoxe Kirche und ihre Frömmigkeitstypen eingeht, wird sie bei Florinsky nicht in diesem Maße beachtet, im Gegensatz zu den späteren Epochen.

Überblicken wir die in unserem Bericht angeführten Bücher, die, wie eingangs gesagt, nur einen Ausschnitt der wissenschaftlichen Literatur über das Kiever Rußland bieten können und wollen, so darf wohl folgendes gesagt werden: Der deutsche Leser, welcher nicht der russischen Sprache mächtig ist, kann sich trotzdem an Hand einer wissenschaftlichen Spezialliteratur und der dazu gehörenden kritischen Rezensionen ein gediegenes, nicht den oft schiefen, falschen und kurzlebigen Parolen der Tagespolitik und -presse verfallendes, eigenes Urteil bilden. Das ist um so bedeutungsvoller, als die Arbeit an der russischen Kirchengeschichte kein Reservat einiger weniger Spezialisten bleiben darf, sondern zu der weite Schichten der an der osteuropäischen Kirchengeschichte interessierten Leser mit aufgerufen werden sollten. Die C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung in München hat der „Geschichte der russischen Literatur" von Stender-Petersen für ihre Leser eine Karte eingelegt mit dem mahnenden Satz: „Rußland besser verstehen durch besseres Verstehen der Geschichte seines Geistes". Dieser Satz war auch das geheime Thema unseres Forschungsberichtes.

KURZBERICHTE

Lexikon für Theologie und Kirche, 2. völlig neu bearbeitete Auflage hrsg. v. J. Höfer und K. Rahner. Band 1: A – Baronius. Freiburg 1957. Herder. 48* + 635 S.

1930–1938 erschien zum erstenmal in 10 Bänden das katholische „Lexikon für Theologie und Kirche", herausgegeben von dem Regensburger Bischof *M. Buchberger.* Das Werk ist lange vergriffen und naturgemäß veraltet, und so ist es fast selbstverständlich, daß eine Neuauflage des Nachschlagewerkes in Angriff genommen wurde, deren erster Band nun vorliegt, dieses Mal durch ein Geleitwort des ehemaligen Herausgebers und jetzigen Erzbischofs von Regensburg eingeleitet. Die neue Auflage soll wiederum 10 Bände umfassen, der umfangreiche neue Stoff wird durch Erweiterung der einzelnen Bände aufgefangen. Nicht weniger als 51 Fachgruppen sind zur Bewältigung des Stoffes geschaffen und von Spezialisten überwacht, während Hunderte von Mitarbeitern für die einzelnen Artikel verantwortlich zeichnen.

Der evangelische Benutzer wird selbstverständlich dieses ausschließlich von Katholiken geschriebene und mit dem Imprimatur versehene Lexikon mit der nun auch in neuer Auflage erscheinenden RGG vergleichen. Es wird ihm dabei zunächst äußerlich auffallen, daß die Zahl der biographischen Artikel erheblich größer ist, daß dafür aber weniger große Sammelartikel begegnen. Er wird ferner sofort bemerken, daß die Auswahl der Stichworte selbstverständlich der Eigenart des katholischen Christentums und der katholischen Theologie entspricht: das gilt nicht nur für die Erwähnung zahlreicher dem Protestanten ferner liegender Kirchenführer, Heiligen und Theologen aus dem Bereich der römisch-katholischen, aber auch der orientalischen Kirchen, es gilt auch für die ebenfalls zahlreichen dogmatischen, scholastischen und moraltheologischen Stichworte (vgl. etwa Akt, sittlicher und religiöser; Akkomodation; Analogia fidei). Er wird vor allem überall die Vorentscheidungen theologischer und kirchlicher Art bemerken, die für die katholische Theologie kennzeichnend sind (so heißt es etwa im Artikel „Abendmahl Jesu", daß angesichts der lückenhaften Überlieferung „derjenige nicht zum Glauben an eine substantielle Kontinuität zwischen der apostolischen Feier und der Jesu kommen wird, in dessen Jesusbild a priori keine „Messianität", darum auch keine soteriologische Wertung seines Todes, keine sakramentale Handlung und keine Zukunftsstiftung paßt oder der sich theologische Entwicklung nur als „verändernden" Zuwachs, nicht als legitime Entfaltung denken kann"; oder man liest in dem Artikel „Aufnahme Marias in dem Himmel", daß für diesen Glaubenssatz „die Hl. Schrift kein ausdrückliches, wohl aber ein implizites Zeugnis" biete, so daß „die wissenschaftliche Exegese den Glaubenssatz mit ihren eignen Mitteln allein nicht mit Sicherheit zu erkennen vermag"). Und darüber hinaus wird der evange-

ische Benutzer erstaunt sein über den stark apologetischen Charakter mancher Beiträge (so wird unter dem Stichwort „Alter der Urväter" darauf hingewiesen, daß die Angaben über das Alter der Patriarchen in der Genesis „ein zeitgeschichtlich bedingtes Element alter Volksüberlieferung" sei, das der biblische Verfasser „per modum citationis aus ihr übernommen" habe; oder unter „Andersgläubige" werden die kirchlichen Bestimmungen über das Verhalten Nichtkatholiken gegenüber in Ausgleich zu bringen versucht mit der Anschauung, daß die Andersgläubigen „Brüder und Schwestern sind, die entweder nie das Glück gehabt haben, zum vollen Besitz der katholischen Wahrheit zu kommen, oder von ihr abgeirrt sind"). In all dem wird der evangelische Benutzer dieses Lexikons die Möglichkeit haben, sich über den katholischen Standpunkt zu einem Gegenstand sachlich und vornehm unterrichten zu lassen.

Aber darüber hinaus bietet dieses Lexikon nun auch durch die Fülle seines Stoffes und die sehr reichen Literaturangaben reiche Sachbelehrung, die man in vielen Fällen aus der RGG oder den dem evangelischen Theologen sonst leicht zugänglichen Hilfsmitteln nicht erhalten kann. Denn es sind wirkliche Sachkenner, die hier schreiben, und die Stoffdarbietung und Literaturanführung ist vielfach ganz vorzüglich, wenn es natürlich auch leicht wäre, da und dort Lücken oder auch das Fehlen ausreichender Entscheidungen (Bewertung von Alexander VI. oder Entscheidung in der Verfasserfrage der Johannesapokalypse!) nachzuweisen. Darum wird man sagen müssen, daß dieses Lexikon auch für den evangelischen Theologen, auch gerade im praktischen Amt, von größtem Wert ist, und daß es von möglichst vielen theologischen Bibliotheken und Interessenten neben die RGG gestellt und fleißig zu Rate gezogen werden sollte.

Werner Georg Kümmel

N. B. Stonehouse: Paul before the Areopagus and other New Testament Studies, London, The Tyndale Press, 1957. V + 197 S.

N. B. Stonehouse, der Neutestamentler am reformierten Westminster Theological Seminary in Philadelphia, der sich durch sorgfältige Untersuchungen über das Christuszeugnis von Matthäus-Markus und Lukas weiteren Kreisen der Fachgenossen bekannt gemacht hat, legt in Buchform Aufsätze und Vorträge vor, die er zwischen 1938 und 1953 an abgelegenen Orten veröffentlicht hatte. Sie zeigen *St.* als einen streng konservativ denkenden reformierten Theologen, der die kritische Theologie sachlich, aber entschieden, ablehnt, sich dabei gut informiert zeigt und dessen Gegenargumente durchaus beachtlich sind. Der 1. Aufsatz, der dem Buch den Titel gegeben hat, interpretiert, vor allem in Auseinandersetzung mit *M. Dibelius,* die Areopagrede als vollwertiges paulinisches Christuszeugnis. Gegen *S. Zeitlin* wird in der 2. Arbeit („Who Crucified Jesus?") an der historischen Tatsache festgehalten, daß die reguläre jüdische Behörde Jesus zur Aburteilung dem Pilatus übergeben hat. Der 3. Aufsatz („Repentance, Baptism and the Gift of the Holy Spirit") möchte nachweisen, daß die Verbindung von Taufe und Geistesgabe in der Apostelgeschichte von der paulinischen Auffassung nicht abweicht, während der 4. Aufsatz sorgfältig zeigt, daß „The Elders and the Living-Beings in the Apocalypse" himmlische Wesen sind. Die beiden folgenden umfangreichen Aufsätze über „Rudolf Bultmann's Jesus" und „Martin Dibelius and the Relation of History and Faith" setzen sich mit der Gesamtposition dieser beiden Forscher auseinander, wobei *St.* eine umfassende Kenntnis des Schrifttums dieser beiden Theologen verrät und zweifellos sachlich darstellt, während seine Polemik, die Bultmann (1938, also vor der Debatte um die Entmythologisierung!) völlig, Dibelius etwas

vorsichtiger ablehnt, schwerlich die historischen Tatbestände, die die beiden Forscher zu ihren Positionen veranlaßt haben, ausreichend ernst nimmt. Der letzte Vortrag über „Luther and the New Testament Canon" sucht nachzuweisen, daß Luther die vier von ihm seit 1522 angefochtenen Schriften (Hebr, Jak, Jud, Apk) nicht als kanonisch angesehen habe, und zwar letztlich nur auf Grund der inneren Kritik („Was Christum treibet"), was *St.* als zu ausschließlich christozentrisch begründet ablehnt (die hier vorgetragene Lutherinterpretation ist aber schwerlich ganz zutreffend). Die Kritik von Stonehouse ist immer beachtlich und nachdenkenswert, und auch der grundsätzlich anders Denkende wird an diesen sachlichen Auseinandersetzungen nicht vorbeigehen dürfen.

Werner Georg Kümmel

The Oxford Dictionary of the Christian Church. Edited by F. L. Cross. London, Oxford University Press, 1957. XIX + 1492 S.

Dem bekannten Oxford Classical Dictionary tritt mit diesem Band ein für den gebildeten Laien berechnetes einbändiges Nachschlagewerk über alle Bereiche der christlichen Geschichte und Kirche an die Seite. Der seit 1939 vorbereitete Band ist in der Hauptsache von anglikanischen Theologen verfaßt, doch sind sämtliche Artikel vom Herausgeber und seinen Mitarbeitern überarbeitet und darum ohne Autorenangaben abgedruckt worden. Die Stichwortauswahl ist recht umfassend, stärker historisch und liturgisch als biblisch und systematisch-theologisch orientiert und naturgemäß besonders an britischen Tatbeständen und Personen interessiert, ohne daß aber etwa die deutsche Theologie und Geschichte zu kurz kämen. Besonders zahlreich sind die biographischen Artikel, die z. T. an Umfang und Inhalt die entsprechenden Artikel der RGG übertreffen. Besonderer Wert wurde auf die Bibliographien zu den einzelnen Artikeln gelegt, und auch da bei sind natürlich englische Arbeite und Nachschlagewerke besonders sorg fältig berücksichtigt. Die Grundeinstel lung ist etwa bei den biblischen Artik konservativ, ohne daß sachliche Hin weise auf die kritischen Anschauunge fehlten. Die Angaben sind, soweit sic das aus zahlreichen Stichproben entneh men läßt, sehr zuverlässig und verständ nisvoll, auch in der neuesten deutsche Theologie- und Kirchengeschichte. Na türlich lassen sich bei einem solche Werk leicht Lücken in den Stichworte und Bibliographien entdecken (es fehle etwa die Stichworte „E. Lohmeyer" un „Religious Socialism" oder unter der Stichwort „A. Loisy" die Biographi von *F. Heiler* und bei „Mandaeans" di zusammenfassenden Arbeiten von *W. Baumgartner*; bei „Apollonius of Ty ana" fehlt die ganze neuere Literatu bei „Apostle" alles nach 1948 Erschie nene). Aber solche Mängel sind unver meidlich und könnten bei einer Neu auflage verbessert werden, und im gan zen darf das Nachschlagewerk als wol gelungen bezeichnet werden. Für de deutschsprachigen Leser werden die Ar tikel über englische Kirchengeschicht und Theologie und die Bibliographie von besonderer Wichtigkeit sein, un das Werk sollte darum in jeder größere theologischen Bibliothek vorhanden sein

Werner Georg Kümm

Reallexikon für Antike und Christentum Sachwörterbuch zur Auseinanderset zung des Christentums mit der An tiken Welt. Begründet von Franz Jo seph Dölger, Theodor Klause Helmut Kruse, Hans Lietzmann Jan Hendrik Waszink, herausg. vo Theodor Klauser. 20. bis 25. Liefe rung, 1956–1957. Stuttgart, A. Hier semann.

Das monumentale Werk, über desse frühere Lieferungen ich 1944, S. 10–14 1953, S. 1–8; 1955, S. 207–212 berichte habe, ist inzwischen über den dritte

Band (Lief. 17–24) hinaus gediehen, und vom vierten ist bereits die erste Lieferung (Lief. 25) erschienen.

Wie immer behandeln manche Artikel Personen und Vorgänge der politischen Geschichte, die für das Verhältnis von Kirche und Staat von Bedeutung sind, wie die Artikel Constantinus, Decius, Diocletianus, Domitianus. Das geistesgeschichtliche Verhältnis von Antike und Christentum kommt natürlich besonders in den Artikeln zur Sprache, die über Themen der Religionsgeschichte, der Dogmengeschichte, der Theologie und Ethik handeln. Aber auch in Artikeln über Themen der Literatur, des Rechts und der Kunst.

Ich nenne einige besonders wichtige umfangreichere Artikel, soweit ich sie nicht schon in meiner Besprechung von 1956 angeführt habe: Demiurgos, Deus internus und Dogma, ferner Cyrill von Alexandria, Dionysius Areopagita, weiter Demut, Dirne und endlich Diakon. Diese Hinweise mögen nur vorläufig eine Andeutung davon geben, daß auch die Fortsetzung des Werkes wieder für seine Bedeutung für den Theologen wie für den Historiker zeugt. *R. Bultmann*

Martin Noth: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theol. Bücherreihe 6). München, Kaiser-Verlag, 1957. 306 S.

Im Wiederabdruck bietet dieser Sammelband acht vergriffene oder schwer zugängliche Arbeiten aus der Zeit von 1938 bis 55. Außer den „Gesetzen im Pentateuch" (1940) betreffen sie u. a. Jerusalems Stellung in der Tradition, das Prophetentum von Mari, die Königsideologie der Uppsala-Schule, die Daniel-Apokalyptik und Daniel 7. Einer besonderen Empfehlung bedürfen sie nicht!

W. Baumgartner

Karl Georg Kuhn: Rückläufiges hebräisches Wörterbuch. Retrograde Hebrew Lexicon. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1958. 144 S.

Ein originelles und nützliches Hilfsmittel für die Arbeit an den Qumrantexten, nämlich ein Lexikon, das den hebräischen Wortschatz des AT und in einem zweiten Teil auch dessen Eigennamen jeweils vom letzten Buchstaben her in alphabetischer Folge aufführt, was die Ergänzung von Lücken und Bruchstellen erleichtert. Dankenswert ist die Beiziehung des Wortschatzes des Jesus Sirach und der Texte von Qumran und Wadi Murabba'at. Ergiebiger als die Inschriften von Siloah und Gezer und der Lakischostraka wäre das mittelhebräische Material gewesen. Ausführlichere Besprechung folgt in der Theol. Ztschr.

W. Baumgartner

Robert Morgenthaler: Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes. Zürich/Frankfurt am Main 1958. Gotthelf-Verlag. 188 S.

Untersuchungen über den Sprachgebrauch der einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller, über Gemeinsamkeiten und Abweichungen zwischen den Schriftengruppen im Sprachgebrauch, über die für einen Schriftsteller theologisch besonders kennzeichnenden Vokabeln usw. waren bisher, von Einzeluntersuchungen abgesehen, auf die Konkordanzen angewiesen, die auf diese Fragen nur durch mühsames Vergleichen und Sammeln Antwort gaben. Um diesem Mangel abzuhelfen, hat der Berner Privatdozent Robert Morgenthaler als Ergebnis einer vieljährigen sorgsamen Arbeit eine Statistik der neutestamentlichen Sprache vorgelegt, die zweifellos ein äußerst dankenswertes Hilfsmittel für die wissenschaftliche Arbeit am Neuen Testament darstellt. Der Hauptteil des Werkes ist das alphabetische Verzeichnis aller im Neuen Testament begegnenden Wörter mit den Angaben, wie oft sie in den einzelnen Schriften (bzw. bei Paulus im ganzen) und im ganzen Neuen Testament vorkommen, ob es sich um nur biblisch bezeugte Worte handelt, und wie häufig das Wort in der Septuaginta begegnet.

Hier kann man auf den ersten Blick die Streuung in der Verwendung eines Wortes oder einer Wortfamilie erkennen, natürlich nicht die relative Häufigkeit, weil der Umfang der einzelnen Schriften noch nicht berücksichtigt ist. Morgenthaler hat sich aber nicht auf dieses willkommene Verzeichnis beschränkt, sondern bietet im Anschluß daran „Statistiken zu ausgewählten Einzelproblemen", deren Resultat er in einer ausführlichen Einleitung zu erläutern sucht. Hier findet sich der statistische Nachweis über den Gebrauch der einzelnen Deklinations- und Konjugationsformen von Pronomina und Hilfsverben, über das Vorkommen von Präpositionen, Komposita und Fremdwörtern, ferner eine Statistik der Wortarten, der Häufigkeit der einzelnen Wörter im ganzen Neuen Testament und seinen einzelnen Abteilungen, über die Gemeinsamkeit des Wortschatzes zwischen einzelnen Schriftengruppen und mit dem vorchristlichen griechischen Wortschatz, schließlich Beispiele für die Bedeutung der Wortstatistik bei der Entscheidung von Echtheitsfragen. Eine beigefügte Kurventabelle illustriert die Häufigkeit des Vorkommens von Artikel, *καί*, *αὐτός* und *δέ* in den einzelnen Schriften des Neuen Testaments. Bei der Erläuterung dieser Statistiken verschweigt der Verf. nicht, daß oftmals die Statistik keine eindeutigen Ergebnisse liefert, kann aber z. B. auch nachweisen, daß bestimmte Schriften sich als semitisch empfunden erweisen, daß der Wortgebrauch bei Lukas und in der Apostelgeschichte dieselbe Hand verrät, daß bei den Paulusbriefen die Pastoralbriefe aus jeder Art der Betrachtung herausfallen, daß sich sprachlich die Apokalypse stark von Johannes und den Johannesbriefen abhebt und manches mehr. Wie weit solche Beobachtungen historische Schlüsse erlauben, läßt der Verf. aber mehrfach offen, und gelegentlich hat man den Eindruck, daß das statistische Resultat nichts besagt. Aber all das kann erst durch längeren Gebrauch des Buches wirklich festgestellt werden; diese Anzeige soll daher nur ein erster Hinweis auf ein äußerst verdienstliches und unentbehrliches Hilfsmittel zur Erforschung des Neuen Testaments sein.

Werner Georg Kümmel

Das Neue Testament. Neu übersetzt von Werner Sigge. Frankfurt und Hamburg 1958. Fischer Bücherei Nr. 200. 431 S.

Die 1943 zuerst erschienene Übersetzung des Neuen Testaments von Franz Sigge hat die Fischer-Bücherei neu herausgegeben. Die mit kirchlichem Imprimatur veröffentlichte Übersetzung legt den griechischen Text in der gemäßigtkritischen Ausgabe von H. Vogels zugrunde, scheidet daher im Text die dem katholischen Dogma als kanonisch geltenden, textkritisch aber für unecht zu haltenden Abschnitte nicht aus, gibt aber im übrigen einen kritisch gereinigten Text wieder. Die Übersetzung ist gut lesbar, meidet Anklänge an Luther Übersetzung nicht und ermöglicht ein wirkliches Verständnis des Textes nach unserer heutigen Kenntnis. Die von H. Vogels beigefügten, sehr kurzen Anmerkungen (30 S.) beantworten die Frage nach der Entstehung der einzelnen Schriften im herkömmlichen konservativen Sinn, wenn auch gelegentlich vermieden wird, eine eigene Entscheidung zu geben (Hebräerbrief, 2. Petrusbrief), erwähnen aber im übrigen kritische Bedenken gegen die Überlieferung nicht. Die jeweils folgenden sachlichen Erläuterungen sind schwer zu benützen, weil sie die Verszahlen voraussetzen, die der erfreulicherweise fortlaufend gedruckte Text nicht bietet, sind aber viel zu sporadisch und kurz, um wirklich Hilfe bieten zu können. Als Übersetzung des Textes in seinem überlieferten Verständnis aber ist das Büchlein dankenswert und hilfreich.

Werner Georg Kümmel

EINGEGANGENE LITERATUR

(Besprechung bleibt vorbehalten)

Allgemeines

Brandenburg, Hans: Hans Dannenbaum von seinen Freunden. Gladbeck 1957. Schriftenmissions-Verlag. 136 S.

Brunstäd, Friedrich: Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften. Berlin 1957. Lutherisches Verlagshaus. 423 S.

Dank an Paul Althaus. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag, dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. Hrsg. von *W. Künneth* u. *W. Joest*. Gütersloh 1958. C. Bertelsmann. 272 S.

Evangelisches Kirchen-Lexikon. Kirchl.-theolog. Handwörterbuch. Hrsg. v. *H. Brunotte* u. *O. Weber*. Lfg. 28/29: Pachelbel–Pommern. Göttingen 1958. Vandenhoeck & Ruprecht.

Karte der Religionen und evang. Missionen der Erde. 2. Aufl. Hrsg. von *D. Schlunk* u. *H. Quiring*. Stuttgart o. J. Evang. Missionsverlag.

Kuhn, Karl Georg: Rückläufiges hebräisches Wörterbuch. Göttingen 1958. Vandenhoeck & Ruprecht.

Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. von *M. Buchberger*, hrsg. von *J. Höfer* und *K. Rahner*. 2., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 1: A–Baronius. Freiburg 1957. Herder & Co.

Luther-Jahrbuch 1958. Jahrgang XXV. Festgabe für Paul Althaus. Berlin 1958. Lutherisches Verlagshaus. 213 S.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Begr. von *J. F. Dölger* u. a., hrsg. v. *Th. Klauser*. Lfg. 26: Donauprovinzen (Forts.) – Dreizehn. Stuttgart 1958. Hiersemann.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie u. Religionswissenschaft (RGG) 3. Aufl. Lfg. 22–35: Dach–Geld. Tübingen 1958. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Ricerche di Storia Religiosa (Rivista di Studi Storico-Religiosi, Vol. I Num. 1, 2–4). Rom 1954/1957. Edizioni dell'Ateneo.

Theologia Reformata. Jg. I Nr. 1/2. Woerden (Niederlande) 1958. 60 S.

Warfield, B. B.: Biblical Foundations. Selected Theological Studies. London 1958. The Tyndale Press. 330 S.

Religionswissenschaft

Kellerhals, Emanuel: Der Islam. Seine Geschichte, seine Lehre, sein Wesen. Stuttgart 1956. Evang. Missionsverlag. 404 S.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni. Publicati dalla Scuola di Studi Storico-Religiosi della Università di Roma. Vol. XXIX, Fasc. 1. Rom 1958. Cesare Marzioli. 160 S.

Altes Testament

Aalders, G. Ch.: Obadia en Jona (Commentaar op het Oude Testament). Kampen 1958. J. H. Kok. 118 S.

Cross, Frank Moore: The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. The Haskell Lectures 1956–1957. New York 1958. Doubleday & Co. XV, 196 S.

Ehrlich, Ernst Ludwig: Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) (Sammlung Göschen Band 231/231a). Berlin 1958. Walter de Gruyter & Co. 158 S.

Eissfeldt, Otto: Die Genesis der Genesis. Vom Werdegang des ersten Buches der Bibel. Tübingen 1958. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VII, 86 S.

Foulkes, Francis: The Acts of God. A Study of the Basis of Typology in the Old Testament. London 1958. The Tyndale Press. 40 S.

Gese, Hartmut: Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40–48). Traditionsgeschichtlich untersucht. Tübingen 1957. VIII, 192 S.

Humbert, Paul: Opuscules d'un Hébraïsant. Neuchâtel 1958. Secrétariat de l'Université. 226 S.

Kraus, Hans-Joachim: Psalmen XV, 2 (Bibl. Kommentar AT). Neukirchen 1958. Buchhandlung des Erziehungsvereins. 80 S.

Mulder, E. S.: Die Teologie van die Jesaja-Apokalipse Jesaja 24–27. Groningen 1954. J. B. Wolters. 125 S.

Noth, Martin: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei Bd. 6). München 1957. Chr. Kaiser. 306 S.

Nötscher, Friedrich: Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran (Bonner Biblische Beiträge 15). Bonn 1958. Peter Hanstein. 133 S.

Scharbert, Josef: Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt (Bonner Biblische Beiträge Bd. 14). Bonn 1958. Peter Hanstein. XIII, 293 S.

Schubert, Kurt: Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren. München 1958. Ernst Reinhardt. 144 S.

The Journal of Jewish Studies. Vol. VIII Nos. 3 and 4. London 1957. Jewish Chronicle Publ.

Wright, J. Stafford: The Building of the Second Temple. London 1958. The Tyndale Press. 20 S.

Ders.: The Date of Ezra's Coming to Jerusalem. London 1958. The Tyndale Press. 32 S.

Neues Testament

Farmer, William Reuben: Maccabees, Zealots, and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period. New York 1956. Columbia University Press. XIV, 239 S.

Grundmann, Walter: Die Geschichte Jesu Christi. Berlin 1956. Evang. Verlagsanstalt. 421 S.

Morgenthaler, Robert: Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes. Zürich 1958. Gotthelf-Verlag. 188 S.

Das Neue Testament. Neu übersetzt von *Franz Sigge*. Mit Anmerkungen von *Heinrich Vogels*. Hamburg 1958. Fischer-Bücherei. 431 S.

Tasker, R. V. G.: The Second Epistle of Paul to the Corinthians. An Introduction and Commentary. London 1958. The Tyndale Press. 192 S.

Kirchen- und Dogmengeschichte

Altaner, Berthold: Patrologie. 5. völlig neubearb. Aufl. Freiburg 1958. Herder & Co. XXVII, 508 S.

Cerulli, Enrico: Scritti teologici etiopici del secolo XVI–XVII – I – Tre opuscoli dei Mikaeliti (Studi e Testi 198). Città del Vaticano 1958. Biblioteca Apostolica Vaticana. XXII, 331 S.

Corpus Christianorum. Series Latina CXVII 1.Turnhout 1957.Typographie Brepols.

Doerries, Hermann: Konstantin der Große (Urban-Bücher 29). Stuttgart 1958. W. Kohlhammer. 192 S.

Handschin, Paul: Wilhelm Martin Leberecht de Wette als Prediger und Schriftsteller. Basel 1958. Helbing & Lichtenhahn. 336 S.

Hauss, Friedrich: Väter der Christenheit Band II: Evang. Glaubenszeugen vom 17. bis 19. Jahrhundert. Von den Hütern des reformatorischen Erbes bis zu Joh. Christoph Blumhardt und seinen Geistesverwandten. Wuppertal 1957. R. Brockhaus. 256 S.

Hübner, Eberhard: Schrift und Theologie. Eine Untersuchung der Theologie Joh. Chr. K. von Hofmanns. München 1956. Chr. Kaiser. 144 S.

Kiwiet, Jan J.: Pilgram Marbeck. Ein Führer in der Täuferbewegung der Reformationszeit. Kassel o. J. J. G. Oncken. 176 S.

Krajewski, Ekkehard: Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz. Über die Anfänge der Täuferbewegung und des Freikirchentums in der Reformationszeit. Kassel 1957. J. G. Oncken. 162 S.

Leibrecht, Walter: Gott und Mensch bei J. G. Hamann. Gütersloh 1958. C. Bertelsmann. 200 S.

Moltmann, Jürgen: Christoph Pezel (1539–1604) und der Calvinismus in Bremen. Bremen 1958. Verlag Einkehr. 192 S.

Oberman, H. A.: Archbishop Thomas Bradwardine a fourteenth Century Augustinian. A Study of his Theology in its Historical Context. Utrecht 1958. Kemink en Zoon. XI, 246 S.

Recherches Augustiniennes Vol. I. Paris 1958. Etudes Augustiniennes. 373 S.

Skard, Bjarne: Die Inkarnation (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte N. F. Bd. VII). Stuttgart 1958. W. Kohlhammer. 131 S.

Smend, Rudolf: Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten Testament und am Neuen Testament. Basel 1958. Helbing & Lichtenhahn. 207 S.

Zwingliana Bd. X Heft 9 – 1958 Nr. 1. Zürich 1958. Berichtshaus.

Konfessionskunde

Cullmann, Oscar: Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität. Basel 1958. Friedr. Reinhardt. 67 S.

Eggenberger, Oswald: Evangelischer Glaube und Pfingstbewegung mit bes. Berücksichtigung der Verhältnisse in der Schweiz. Zollikon 1958. 61 S.

Kologriwow, Iwan: Das andere Rußland. Versuch einer Darstellung des Wesens und der Eigenart russischer Heiligkeit. München 1958. Manz Verlag. 379 S.

Onasch, Konrad: Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr. Liturgie und Ikonographie (Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie Bd. II). Berlin 1958. Evang. Verlagsanstalt. 296 S.

Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik III, 1. München 1958. Max Hueber XVI, 934 S.

Sträter, Paul: Maria im Reiche Christi. Einführung in das Gedankengut der neueren Marienkunde. Paderborn 1958. Ferd. Schöningh. 144 S.

Systematische Theologie

Althaus, Paul: Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus. Zur Kritik der heutigen Kerygma-Theologie. Gütersloh 1958. C. Bertelsmann. 52 S.

Amstutz, Jakob: Vierzig Briefe über christliche Lehre. Bern 1958. Paul Haupt 134 S.

von Balthasar, Hans Urs: Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. Köln 1958. Jakob Hegner. 129 S.

Barth, Karl: Die Menschlichkeit Gottes. Vortrag, gehalten auf der Tagung des Schweiz. Reform. Pfarrvereins in Aarau am 25. 9. 1956. (Theologische Studien H. 48.) Zollikon 1956. Evang. Verlag. 36 S.

Berkouwer, G. C.: De Zonde I, Oorsprong en Kennis der Zonde. Kampen 1958 J. H. Kok. 230 S.

Bultmann, Rudolf: Geschichte und Eschatologie. Tübingen 1958. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VIII, 188 S.

Buri, Fritz: Weg des Glaubens. München 1958. Ernst Reinhardt. 124 S.

Diem, Hermann: Gott und die Metaphysik (Theologische Studien H. 47). Zollikon 1958. Evang. Verlag. 20 S.

Ebeling, Gerhard: Was heißt Glauben? (Sammlg. gemeinverständl. Vorträge 216) Tübingen 1958. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 18 S.

Journet, Charles: Théologie de l'Eglise (Textes et Etudes Théologiques). Brügge 1958. Desclée de Brouwer. 450 S.

Marsch, Wolf-Dieter: Christlicher Glaube und demokratisches Ethos, dargest. am Lebenswerk Abraham Lincolns. Hamburg 1958. Furche-Verlag. 240 S.

Quervain, Alfred de: Ruhe und Arbeit, Lohn und Eigentum. Zollikon o. J. Evang. Verlag. 204 S.

Thielicke, Helmut: Die Atomwaffe als Frage an die christliche Ethik (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 219). Tübingen 1958. 49 S.

West, Charles: Communism and the Theologians. Study of an Encounter. London 1958. SCM Press. 399 S.

Philosophie

Affemann, Rudolf: Psychologie und Bibel. Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung. Stuttgart 1957. Ernst Klett. 125 S.

Hommes, Jakob: Krise der Freiheit. Hegel-Marx-Heidegger. Regensburg 1958. Friedr. Pustet. 331 S.

Kant, Immanuel: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Hamburg 1958. Felix Meiner. XVI, 104 S.

Kierkegaard, Søren: Johannes Climacus – Or, de Omnibus Dubitandum est and a Sermon. London 1958. A. & Ch. Black. 196 S.

Locke, John: Ein Brief über Toleranz. Englisch-deutsch. Übers., eingel. u. in Anmerkungen erläutert von *Julius Ebbinghaus*. Hamburg 1957. Felix Meiner. LXIII, 134 S.

Ders.: The Reasonableness of Christianity, ed. 5, abridged by *I. T. Ramsey*. London 1958. A. & Ch. Black. 188 S.

Müller, Ludolf: Das religionsgeschichtliche System Vladimir Solovjevs. Berlin 1956. Evang. Verlagsanstalt. 78 S.

Scherrer, Willy: Exakte Begriffe. Eine kurzgefaßte Erkenntnistheorie der exakten Wissenschaften. Bern 1958. Paul Haupt. 79 S.

Solowjew, Wladimir: Die geistlichen Grundlagen des Lebens. Freiburg 1957. Erich Wewel. 182 S.

Vereno, Matthias: Vom Mythos zum Christos. Versuch einer Analyse der Wirklichkeit in der Geschichte. Salzburg 1958. Otto Müller. 528 S.

Praktische Theologie

Althaus, Paul: Die Kraft Christi. Predigten. Gütersloh 1958. C. Bertelsmann. 240 S.

Buri, Fritz: Unterricht im christlichen Glauben. 50 Fragen und Antworten. Bern 1958. Paul Haupt. 96 S.

Burkert, Adolf: Methodik des kirchlichen Unterrichts (Hilfsbücher für den kirchlichen Unterricht Nr. 5). 2., erw. Aufl. München 1956. Chr. Kaiser. 220 S.

Church and Society. Catholic Social and Political Thoughts and Movements 1789 bis 1950. New York 1953. ARTS. 914 S.

Davies, John Gordon: Der Heilige Geist, die Kirche und die Sakramente. Stuttgart 1958. Evang. Verlagswerk. 256 S.

Ochsenbein, Henri / Funke, Alex: Gemeinde im Umbruch. Gladbeck 1958 Schriftenmission. 64 S.

Pfendsack, Werner: Gott ruft sein Volk. Bibelarbeit, gehalten am Treffen de Deutschen Evang. Kirchentages in Berlin vom 25.–27. Okt. 1957. Basel 1958 Friedr. Reinhardt. 47 S.

Schmidt, Ernst Walter: Die moderne Kunst in theologischer und psychologische Sicht. Eine Diskussion. Bremerhaven 1958. Nordwestdeutscher Verlag Ditzen & Co. 44 S.

Scholl, Robert: Der Prophet unter dem Kreuz. Wuppertal 1958. R. Brockhaus 160 S.

Schott, Georg: Am Anfang war der Gedanke. Der Schlüssel zum Johannes-Prolog Stuttgart 1958. Silberburg-Verlag. 124 S.

Toaspern, Paul: Wesen und Wege der Volksmission im amerikanischen Protestan tismus der Gegenwart. Wuppertal 1956. R. Brockhaus. 276 S.

Zipper, Erwin: Vom Gleichgewicht der Seele. Essays zur praktischen Psychologi der religiösen Tiefe. Hrsg. von *Chr. Zippert*. Ulm 1958. Karl F. Haug. 174 S

Missionswissenschaft

Funk, Josef: Einführung in das Missionsrecht (Veröffentlichungen des Missions priesterseminars St. Augustin, Siegburg). Kaldenkirchen 1958. Steyler Verlags buchhandlung. 156 S.

Vicedom, Georg F.: Die Weltreligionen im Angriff auf die Christenheit (Theolo gische Existenz heute Nr. 51). 2. Aufl. München 1957. Chr. Kaiser. 32 S.

Kirchenrecht

Bruck, Eberhard F.: Kirchenväter und soziales Erbrecht. Wanderungen religiöse Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt. Berlin 1956. Lang & Springer. XI, 286 S.

Verzeichnis der besprochenen Werke

(Die *kursiv* gesetzten Ziffern geben die Stelle an, an der das betreffende Werk bibliographisch genau aufgeführt ist. Die übrigen Ziffern beziehen sich auf die Stellen, an denen das Werk innerhalb eines Artikels genannt oder besprochen ist.)

Aalders, G. C., (Einleitung in das AT) *6*
— Ezechiël verklaard *1.* 11. 16 A 3. 29. 30. 30 A 1. 31. 31 A 2. 38. 38 A 1.
— Gog en Magog in Ezechiël *1*
Aarup, H., Den formhistoriske Retning og Evangelieforskningen *283*
Adam, K., Das Wesen des Katholizismus *139*
Adrianova-Peretc, V. P. s. Lichačev, D. S. *341*
Aland, K., s. Soden, H. von *253.* 254 f.
Albertus Magnus, Opera Omnia, Tom. XIX: Postillae super Isaiam, Ieremiam, Ezechielem *1.* 48
Albertz, M., Synoptische Streitgespräche 330 A 3
Albright, W. F., The Seal of Eliakim etc. *46 A 2*
— Recent discoveries in Palestine and the gospel of St. John s. The Background of the NT *274.* 275
Allen, E. L., The Book of Ezechiel. Exposition (s. May, H. G.) *1.* 48
Altaner, B., Patrologie *253.* 255 f.
Althaus, P., Gebot und Gesetz *199.* 200 f. 218
— Grundriß der Ethik *230 A 1.* 230 A 2
— Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik *212.* 222 A 1. 222f. 223 A 1
— Theologie der Ordnungen 230. *230 A 1*
Althaus d. J., P., Leitsätze zur Ethik *136.* 139 f. 161. 165 f.
Amman, A. M., Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte *339.* 350 f. 355 f.
— Die ostslawische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byz. Großkirche *339.* 350 f. 353. 355 f.
Andrews, M., Peirasmos – a study in Formcriticism *283*
Apel, G., s. Benz, E., Russische Heiligenlegenden *339*
Asensio, F., In libros Propheticos Annotationes *1.* 12
Auvray, P., Sur le Sens du Mot עין en Ez. *1.* 21 A 1. 35 A 3. 50
The Background of the New Testament and its Eschatology, ed. by W. D. Davies and D. Daube (Dodd-Festschrift) *274.* 274 ff.
Baillet, M., Fragments Araméens de Qumrân *1.* 49
Bardy, G., s. Labriolle, P. de *254.* 257
Barnes, W. E., Gospel Criticism and Form Criticism *283.* 287 A 1 u. 3. 321 A 1
Barret, C. K., The eschatology of Hebrews s. The Background of the NT *274.* 276
Barth, K., Rudolf Bultmann; ein Versuch, ihn zu verstehen *78 A 1.* 80
— Kirchliche Dogmatik II 2 und III 4 *136.* 141 ff. 152. 155. 158. 161. 164. 165. 166 f.
— Kirchliche Dogmatik III 1 u. 2. 58 A 3. 59 f. *59 A 6*
— Kirchliche Dogmatik III 2 114 A 1

Barth, K., Kirchliche Dogmatik III 4 *170*. 177 ff. 200 f. 203. 232 A 2
— Das Geschenk der Freiheit *177 A 3*. 200f. 203
— Rechtfertigung und Recht 219. 236
Barthélemy, D. and *Milik, J. T.*, Discoveries in the Judaean Desert *1*. 49
Bartsch, H. W., Die theologischen Konsequenzen der formgeschichtlichen Betrachtung der Evangelien *283*
Baruzi, J., Problèmes d'histoire des religions *283*
Bauer, Cl., Melanchthons Naturrechtslehre *212*
— Die Naturrechtsvorstellung des jungen Melanchthon *212*
Bauer, J. B., Hes. XXIV 17 *1*. 50
Baumann, E., Die Hauptvisionen Hesekiels etc. *1*. 21. 23. 24. 24 A 2. 25 f. 40
— Die Weinranke im Walde. Hes. 15, 1–8 *1*. 50
Baumgärtel, F., Verheißung *15 A 2*
Baumgarten, F., Beratung in Lebenskonflikten *239*. 242 f.
Baumgarten, N. de, Saint Vladimir et la conversation de la Russie *339*. 350 f. 354. 356
Beasley-Murray, G. R., Ezechiel *1*. 8. 29. 31 A 1. 37. 37 A 2. 41
Becker, W., s. Grosche R. 247
Bénoit, B., Reflexions sur la „formgeschichtliche Methode" *283*. 286 A 6. 289 A 1. 309 f. 320 A 3 u. 4. 322. 326 A 1. 328. 329 A 2
Bentzen, (Einleitung in das AT) *6*. 41
Benz, E., Russische Heiligenlegenden übersetzt und erläutert von G. Apel, E. Benz, W. Fritze, A. Luther und D. Tschizewskij, hrsg. von E. Benz *339*. 345
— Menschenwürde und Menschenrecht in der Geistesgeschichte der Ostkirche *339*. 348
Berggrav, E., Es sehnen sich die Kirchen *239*. 239 f.
Bertholet, A., Hesekiel (Komm.) *7 A 3*. 13. 23 A 2. 29 A 4. 33. 35 A 3. 46
Beth, K., Rezension zu Fedotov, G. P., A Treasury of Russian Spirituality *340*. 347
Bettenson, H., s. The Early Christian Fathers *264*. 273
Bewer, J. A., Beiträge zur Exegese des Buches Ezechiel *1*. 39 A 3. 49 f.
— The Book of Ezechiel *1*. 7. 22 A 3. 24 A 4. 25 A 5. 28. 28 A 1. 29. 30 A 5. 31. 31 A 1. 32 A 2. 33. 38 A 2
— Textual and exegetical Notes on the Book of Ezekiel *1*. 39 A 3. 49 f.
Biehl, P., Welchen Sinn hat es, von theologischer Ontologie zu reden? *58 A 3*.
Bietenhard, H., Natürliche Gotteserkenntnis der Heiden? *211*. 214 A 1
Bingle, E. J., s. Grubb, K. G. *239*. 240
Black, M., The account of the Essenes in Hippolytus and Josephus s. The Background of the NT *274*. 275
Blackmann, E. C., The task of Exegesis s. The Background of the NT *274*. 274
Blaise, A., Dictionnaire latin-français des Auteurs Chrétiens *253*. 258 ff.
— Manuel du Latin Chrétien *253*. 259 f.
Blank, S. H., Studies in Deutero-Isaiah *9 A 1*
Blieffert, H.-J., Ezechiel in heutiger Sicht *1*. 46
Boer, P. A. H. de, The Counsellor *2*. 50
Bonhoeffer, D., Ethik, hrsg. v. E. Bethge *170*. 177. 180 184. 231 A 1. 231 A 4. 231f. 232 A 2. 234
— Ethik, Anhang I *199*. 204 f.
Born, A. van den, „de deur (?) der volken" in Ez 26, 2. *2*. 50
— Étude sur quelques toponymes bibliques *2*
— Ezechiël uit de grondtekst vertaald en uitgelegd *2* 10. 16. 17 A 1. 17 A 3. 18. 18 A 2. 18 A 4. 19. 21 A 1. 21. 22 A 3. 25. 25 A 5. 26. 26 A 3. 27. 27 A 8. 29. 30. 30 A 6. 32. 32 A 2. 33. 34. 34 A 1. 35 A 3. 36. 38. 39 A 3 u. 4. 40. 40 A 1. 44. 50
— Ezechiël – Pseudo – Epigraaf? *2*. 10
Bornkamm, G., Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium *55 A 3*. *283*. 336 f. 337 A 6
— Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium s. The Background of the NT *274*. 275

Bornkamm, K., Evangelien, formgeschichtlich *283*. 298
— Jesus *64 A 1*. 65 A 2. 66 A 1. 72 A 4. 74 A 1 u. 3
— Die Sturmstillung im Matthäusevangelium *283*. 324 f. 336 f.
— Wort und Dienst 337 A 5
Botterweck, G. J., Textkritische Bemerkungen zu Ez XLIV 3 a *2*. 50
Braun, F. M., Où en est le problème de Jésus ? *283*. 286 A 4, 5, 7 u. 8. 289 A 4 u. 6. 290 A 1. 294 A 3. 320 A 3 u. 4. 322 A 1 u. 5
— Le „formgeschichtliche Schule" s. Braun, F. M., Où en est le problème de Jésus ? *283*
Bring, R., Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie *199*. 200. 201 f.
— Der Glaube und das Recht bei Luther *229*
— Der Glaube und das Recht nach Luther 176 A 2
— Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie *174 A 2*
Brockelmann, C., Hebräische Syntax *277*. 277
Brown, Th., A note on Gog *2*. 30
Browne, L. E., Ezekiel and Alexander *2*. 10. 18 f. 18 A 5. 30 A 6
Brückner, Rezension von Dvornik, F., Les Slaves etc. *340*. 355
Brunner, E., Das Gebot und die Ordnungen 171. 179. 182 A 1. 209. 228. 230 A 1. 237
— Der Rechtfertigungsglaube und das Problem der Ethik *182 A 1*
Buck, A. de (Besprechung von Cazelles) *50 A 1*
Büchsel, F., Die Hauptfragen der Synoptikerkritik *283*
Bultmann, R., Die Bedeutung des historischen Jesus etc. (Gl u V. I²) *54*. 55. 55 A 1 u. 2. 56 ff. 57 A 1. 58 A 1 u. 3. 60 ff. 60 A 4. 61 A 1. 63 A 1 u. 2. 63 ff. 69 ff. 73 ff.
Bultmann, R., Besprechung von Knox, W. L., The sources of the synoptic Gospels *283*. 303. 332 A 4
— ‚The Bible to-day' und die Eschatologie s. The Background of the NT *274*. 276
Bultmann, R. und *Jaspers, K.*, Zur Frage der Entmythologisierung *77*. 78 ff. 97. 105. 119. 122 ff. 131 ff.
— Die Geschichte der synoptischen Tradition *283*. 285–290. 293 A 1–3. 294. 294 A 4 u. 5. 297–303. 301 A 1. 303 A 4. 304 A 1. 306. 313 A 1. 318. 319 A 1 u. 5. 322. 326 A 1. 329. 338 A 1
— Glauben und Verstehen *77*. 78 ff. 107 A 1. 110. 117. 120 ff. 131
— Jesus *107 A 1*
— Jesus und Paulus (J. Chr. im Zeugnis etc.) *54*. 55. 56 ff. 60 ff. 63 ff. 69 ff. 73 ff. 73 A 1
— Kerygma und Mythos *57 A 2*. 77. 78 ff 106. 117. 119 f. 127. 132 ff. 135
— Theologie des NT 55 A 2. 68 A 3. *77*. 78 ff. 106. 119. 132. 135
— Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung *76 A 1*
— Wissenschaft und Existenz *60 A 4*. 71 A 3. 72 A 1 u. 2 *107 A 1*
Buri, F., Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens *133 A 1*
— u. a. Ehrfurcht vor dem Leben (Freundesgabe A. Schweitzer) 251
— Theologie der Existenz *133 A 1*
Cadbury, H. J., Acts and Eschatology s. The Background of the NT *274*. 276
Campbell, P.; Howard, P., Die Kunst Menschen zu ändern *248*. 250
Campenhausen, H. von, Besprechung von Quasten, J., Initiation etc. *256*
Casey, C. P., Gnosis, Gnosticism and the NT s. The Background of the NT *274*. 274 f.
Casey R. P., Early Russian Monasticism *339*. 347
— Some remarks on Formgeschichtliche Methode *283*. 314 A 1
Cassuto, M. D., Sifre Ha-Miqra, Ezekiel with a commentary by A. S. Hartom *2*

Catholica etc. hrsg. v. R. Grosche *137*. 169
Cazelles, H., Le Lévitique 42 A 4. 50. 50 A 1
— La mission d'Esdras *2*. 41. 42. 50. 50 A 1
— A propos du Pentateuque *2*. 50. 50 A 1
Cerfaux, L., L'histoire de la tradition synoptique d'après R. Bultmann *283*
Chary, Th., Les prophètes et le culte etc. *2*. 32. 32 A 3. 42. 42 A 1
Chatillon, F., Tria genera hominum Noe, Daniel et Job *2*. 48
Choralmeßbuch für die Sonn- und Feiertage hrsg. von Winninghoff, P. Andreas OSB, und Zenzen, P. Eucharius OSB 194
Čižewskij, D., Anklänge an die Gumpoldslegende des Hl. Václav usw. *339*. 346
— Geschichte der altrussischen Literatur im 11., 12. und 13. Jahrhundert *339*. 348f.
— Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slawisch-westlichen Beziehungen *339*. 348. 349
Clark, K. W., The effect of recent textual criticism etc. s. The Background of the NT *274*. 274
Clarke, W. K. L., Ezekiel *2*. 8. 17 A 2. 22 A 2. 24 A 5. 25 A 1. 26. 29. 31 A 1. 33. 37. 40. 41
Clavier, H., Brèves remarques sur la notion de *σῶμα πνευματικόν* s. The Background of the NT *274*. 276.
Clingen, P. B., A Portrait of Satan in Ezechiel 28 *2*. 47
Collingwood, R. G., Philosophie der Geschichte 69. *69 A 1*. 70 A 1 u. 3. 71 A 1 u. 2. 72 A 3
Conzelmann, H., Die Mitte der Zeit *55 A 3*. *283*. 302. 302 A 1. 307. 325 A 3. 335 ff.
— Verkündigung und Forschung 285 A 1
Corpus Christianorum, Series Latina 1. 2. (Tertullian) *263*. 267 f. 269. 271. 272
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum s. CSEL
Cross, F. L. ed. s. The Oxford Dictionary etc. *362*
Cross, S. H. and *Sherbowitz-Wetzor*, O. P., The Russian Primary Chronicle *339*. 344
CSEL Vol. 71 rec. Jacob, W., cur. Hanslik, R. *263*. 264 f.
— Vol. 72 rec. McKinlay, A. P. *263*. 265 f.
— Vol. 73 rec. Faller, O., *263*. 266
— Vol. 74 rec. Green, G. M., *263*. 266
— Vol. 75 rec. Hanslik, R. 266 f.
Cullmann, O., Eschatology and Missions in the NT s. The Background of the NT *274*. 276

Dahl, N. A., Christ, Creation and the Church s. The Background of the NT *274*. 276
— Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem *54*. 54. 67 ff. 76. *283*. 327 f. 327 A 1–3
— Die Passionsgeschichte bei Matthäus *283*. 305 f. 305 A 2–5. 306 A 1 u. 2. 325. 325 A 1. 337 A 2
Daniélou, J., Danel, juste païen de la Bible *2*. 47
Daube, D., ed. s. The Background of the NT *274*
Davies, D., Reflections on Archbishop Carrington's ‚The Primitive Christian Calendar' s. The Background of the NT *274*. 274
Davies, W. D., s. The Background of the NT *274*
Dekkers, E., Clavis Patrum Latinorum etc. *253* f. 257 f. 267
Delorme, J., Conversion et pardon selon le prophète Ézéchiel *2*. 41. 44. 44 A 3
Deržavin, N. S., Die Slaven im Altertum *340*. 353
Devos, P., Chronique d'hagiographie slave *340*. 346
Dibelius, M., Bericht über die Formgeschichte der Evangelien *287*
— Botschaft und Geschichte I *283*. 290 A 2. 303 A 5. 305 A 1. 310. 310 A 3 u. 4. 311 A 1. 313 A 3 u. 4. 318. 325 f. 325 A 4 u. 5. 326 A 2. 328. 337 A 4. 338 A 1

Dibelius, M., Die Botschaft von Jesus Christus *283*. 297. 303. 303 A 3. 304 A 1
— Die Formgeschichte des Evangeliums *283*. 285–331. 287 A 4. 288 A 1 u. 2. 290 A 1. 292 A 3 u. 4. 293 A 1 u. 3. 294 A 5. 301 A 1. 303 A 3. 304 A 1. 309 A 1. 311 A 1. 312 A 2. 319 A 1 u. 5. 326 A 1. 330 A 1. 335 A 2
The Oxford Dictionary of the Christian Church ed. Cross, F. L. *362*
Diem, H., Dogmatik *58 A 2*. 58 A 3. 59 A 1–5. 60 A 2 u. 3. 61. 67 A 1
— Die Geschichte von Jesus Christus etc. *54*. 58 f. 59 A 3 u. 4. 61
Diercks, G. F., s. Stromata Patristica et Mediaevalia Fasc. 4 *264*. 269
Dignath-Düren, W., Kirche- Krieg-Kriegsdienst *239*. 241
Dodd, C. H., The framework of the Gospel narrative *283*. 329 f. 330 A 1
— The apostolic preaching and its developments *283*. 333 ff. 333 A 1 u. 5. 334 A 1 u. 2. 335 A 1. 336
(*Dodd-Festschrift*) s. The Background of the NT *274 ff.*
Dölger, F., Byzanz und die europäische Staatenwelt *340*. 356
— Rezension zu Cross, S. H. and Sher-bowitz-Wetzor, O. P., The Russian Primary Chronicle *339*. 344
Dörne, M., Christlicher Schöpfungsglaube 183 A 1
Dolch, H., Ist das naturwissenschaftliche Forschen der Neuzeit . . . Frucht christl. Weltverständnisses etc.? *168*
Dombois, H., Naturrecht und christliche Existenz *211*. 215 A 1
— Das Problem des Naturrechts *211*
— s. Recht und Institution *229*
Donlon, St. E., Form Criticism, The Gospels and St. Paul *284*. 289 A 1. 313 A 2. 320 A 4. 321 A 2. 328
Driver, G. R., Ezekiel: Linguistic and Textual Problems *2*. 49 f.
— Babylonian and Hebrew Notes *2*. 49 f.
— Notes on Notes *2*. 49 f.
— Ezekiel's Inaugural Vision *2*. 49 f.
Drouzy, M. s. Sources Chrétiennes Nr. 35 *263* f.
Dujčev, Rezension von Stender-Petersen, A., Varangica *342*. 354
Dvornik, F., Les Bénédictins et la Christianisation de la Russie *340*. 346
— Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance *340*. 355 ff.
— The Making of Central and Eastern Europe *340*. 355 ff.
— The Photian Schism. History and Legend *340*. 357
— Les Slaves, Byzance et Rome au IX siècles *340*. 355 ff.
— The Slavs. Their early history and civilisation 357
Easton, B. S., Christ in the Gospels *284*. 299
— The Gospel before the Gospels *284*. 299
— The first evangelic tradition *284*. 299. 321 A 1
Ebeling, G., Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie *199*. 200. 202 A 1. 205 A 1
— Theologie und Wirklichkeit *181 A 2*
Ebeling, H. J., Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten 318 A 2
Weltliche und kirchliche Eheschließung (= Glaube und Forschung Bd. VI) *235 A 1*. 235 f.
Eichrodt, W., Ezechiel. AT Deutsch *6 A 3*. 22. 23. 31
— Krisis der Gemeinschaft in Israel *2*. 22. 23. 31. 39
Eissfeldt, O., Einleitung in das AT *6*. 6. 14 A 4. 17. 17 A 2. 31 A 4. 34 A 1. 39 A 3. 41. 42
— The Prophetic Literature *2*. 6. 31 A 4. 34 A 1. 39 A 3. 41. 42
Elert, W., Der Christ und der völkische Wehrwille *175 A 1*
— Das christliche Ethos *170*. 175 f. 230 A 1. 230
— Eine theologische Fälschung zur Lehre vom Tertius Usus Legis *199*. 200. 202 A 1
— Morphologie des Luthertums 175
Elliger, K., Ezechiel: Sellin–Herrmann, Kommentar zum AT *6 A 3*
— Die großen Tempelsakristeien im Verfassungsentwurf des Ez. *2*. 15

Elliott-Binns, L. E., James I: 21 et Ez XVI:36 *2.* 50
— Some Problems of the Holiness Code *2.* 42. 42 A 1, 3 u. 4
Erdmann, C., Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens *340.* 357
Ermecke, G., (Über den „Familiarismus") *149 A 1*
— s. Mausbach, J., Katholische Moraltheologie *136.* 148 ff.
Evanston spricht *239.* 241

Fahlbusch, E., Art. Institution im Evang. Kirchenlexikon *229.* 233 f.
Faller, O., s. CSEL Vol. 73 *263.* 266
Familienrechtsreform (= Glaube und Forschung Bd. VIII) *235 A* 1 235 f.
Farmer, W. R., The Geography of Ezekiel's River of Life *2.* 33
Fascher, E., Die formgeschichtliche Methode *284.* 294 A 5. 309 A 2. 322. 322 A 2
The Early Christian Fathers, ed. Bettenson, H. *264.* 273
Fechner, E., Die Bedeutung der Gesellschaftswissenschaft für die Grundfrage des Rechts *212.* 212 f. 224 f. 234
— Naturrecht und Existenzphilosophie *212.* 212 f. 224 f. 234
— Recht und Politik in Adalbert Stifters Witiko 226 A 1
— Rechtsphilosophie *211.* 212 f. 213 A 1. 224. 226 f. 234
Fedotov, G. P., The Russian Religious Mind *340.* 350
— Svjatye drevnej Rusi X.–XVII. vv. (Die Heiligen des alten Rußland) *340.* 350
— A Treasury of Russian Spirituality *340.* 347
Feuillet, E., Le sens du mot parousie s. The Background of the NT *274.* 275 f.
Fiebig, P., Rabbinische Formgeschichte und Geschichtlichkeit Jesu *284*
Filson, Fl. V. Origins of the Gospels *284.* 313. 313 A 2
Fischer, B., Besprechung von E. Dekkers, Clavis etc. *258*
Fischer, O. R., (Zu Ezechiel) 35 A 3
Florinsky, M. T., Russia. A History and Interpretation *340.* 359
Florit, E., Il metodo della „Storia delle forme" etc. *284.* 286 A 1, 2, 4, 7 u. 10. 289 A 1, 3–5. 291 A 3. 299 f. 303 A 4. 320 A 3 u. 4. 321 A 1 u. 2. 322 A 1. 324. 324 A 1. 329 A 2
— La „storia delle forme" etc. *284.* 286 A 10. 289 A 1 u. 6. 294 A 3. 320 A 3 u. 4. 322 A 1 u. 4. 324 A 1
Flückiger, F., Geschichte des Naturrechts I *211.* 215 ff.
— Die Werke des Gesetzes bei den Heiden *211. 213* f.
Fohrer, G., Ezechiel. Mit einem Beitrag von K. Galling *2.* 6. 13 ff. 17. 17 A 2. 19. 20. 20 A 3. 21. 22 A 3. 23. 24. 24 A 1. 24 A 5. 25. 25 A 5. 26 A 3. 27. 27 A 6, 7 u. 8. 28 f. 30 A 5. 31. 31 A 4. 32 A 2. 33. 33 A 3. 34 A 1. 36. 37. 38. 38 A 2 u. 4. 39. 39 A 4. 42. 44 A 3. 50
— Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten *3.* 38 A 4
— Die Glossen im Buche Ezechiel *2.* 17. 21. 24. 50 f. 50 A 2
— Die symbolischen Handlungen der Propheten *3*
— Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel *3.* 13 ff. 17. 20. 25 A 1. 35 f. 35 A 2. 36. 38. 38 A 1. 40
— Über den Kurzvers *3*
— Neuere Literatur zur ATlichen Prophetie *2.* 6
— Zum Text von Jes XLI 8–13. 14 A 4
Folliet, G., Les trois catégories de chrétiens etc. *3.* 48
Freedmann, D. N., Studia Biblica XXVII. The Book of Ezekiel *3.* 16. 17. 18 A 3 u. 5. 19. 31. 31 A 1. 37. 42. 44. 44 A 3
Fries, H., Ist der Glaube ein Verrat am Menschen? *133 A 2*
Fritze, W., s. Benz, E., Russische Heiligenlegenden *339*
Frör, K., Erziehung und Kerygma *248 f.* 249
Frost, S. B., Old Testament Apocalyptic *3.* 31. 35. 37 A 1
— Eschatology and Myth *3.* 29. 31 A 1. 35

Fuchs, E., Bemerkungen zur Gleichnisauslegung *74 A 4*
— Die Frage nach dem historischen Jesus *54*. 54. 67. 69. 73 ff.
— Hermeneutik *54 A 2*. 61 A 2. 71 A 3. 74 A 2
— Jesu Selbstzeugnis nach Matthäus *55 A 3*. 74 A 2

Galling, K., s. Bertholet, A., Hesekiel *7 A 3*
— s. Fohrer, G. *2*. 15. 32
Gardner, J. v., Probleme der Erforschung des liturgischen Gesanges der russischen Kirche *340*. 359
Geppert, Th., Theologie der menschlichen Gemeinschaft 183 A 2
Gerhardt, G. D., Das Land ohne Apostel usw. *340*. 346
Geschichte der russischen Kunst, Bd. 1 *340*
Gese, H., Ez 40–48 traditionsgeschichtlich untersucht *3*. 32. 32 A 2. 34. 45
Gitermann, V., Geschichte Rußlands, 3 Bde *340* 359
Glazik, J., Die orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen *340*. 348
Görres, J. F., Die leibhaftige Kirche *246*. 248
Gogarten, F., Was ist Christentum? 59. *59 A 7*. 60 A 1
— Entmythologisierung und Kirche *78 A 1*. 80. 111 f.
— Der Mensch zwischen Gott und Welt *170*. 171 ff.
— Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit *170*. 171 ff.
— Die Verkündigung Jesu Christi *106 A 1*
Goguel, M., Le charactère du salut etc. s. The Background of the NT *274*. 276
Gollwitzer, H., Zur Einheit von Gesetz und Evangelium *199 f*.
— Die christliche Gemeinde in der politischen Welt *212*. 220 f.
— s. RGG 192
Golubinskij 354
Gorlin, M., Sérapion de Vladimir, prédicateur de Kiev *340*. 348
Grabar, J. E., Lasarew, W. N., Kemenow, W. S., Geschichte der russischen Kunst *340*. 358
Grant, F. C., The economic background of the NT s. The Background of the NT *274*. 275
— The Earliest Gospel *284*. 287 A 1. 288 A 2. 299 A 1. 319 f. 319 A 2–4 u. 6. 333. 333 A 3. 335f. 335 A 3
— The Gospels, their Origin and their Growth *284*. 287 A 1. 299 A 1. 319 A 2, 3 u. 5. 320 A 1
Grekov, B. D., Der Kampf Russlands um die Errichtung seines Staates *340*. 353
— Die russische Kultur der Kiever Periode *340*. 349 f.
— Kievskaja Rus' (Kiever Rußland) *340*. 349 f.
Green, W. M. s. CSEL Vol. 74 *263*. 266
— s. Stromata Patristica et Mediaevalia Fasc. 2 *264*. 269
Grobel, K., Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse *284*. 289. 302. 303 A 1. 320 A 1. 325 A 3
Groos, K., Seele, Welt und Gott *251*. 252
Grosche, R., Heer, F.; Becker, W.; Schmidthüs, K., Der Weg aus dem Ghetto *246*. 246 f.
Grubb, K. G. und Bingle, E. J., World Christian Handbook *239*. 240
Gudzij, N. K., Chrestomatie der altrussischen Literatur *340*. 345
Guthrie, L., The Gospel in Ezekiel *3*. 46

Haag, H., Ezechiels Beitrag zur messianischen Theologie *3*. 44. 44 A 3. 45
— Bibel Lexikon *3*. 17 A 1 u. 2. 24 A 5. 26 A 1. 30. 44. 44 A 3. 45. 53
— Neue Literatur zu den Schriften der Propheten *3*. 11. 24 A 5. 26 A 1. 38 f. 39 A 1. 44. 44 A 3. 45
Hadrossek, P., Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland etc. *137 A 1*
Haering, B., Das Gesetz Christi *136*. 138. 145. 147 A 1. 149. 153 ff. 162 ff. 167
Hahn, E., Partnerschaft 234 A 1
Hammershaimb, E., Ezekiel's View of the Monarchy *3*. 7 A 2. 31 A 4. 45

Hanslik, R., s. CSEL Vol. 71 *263.* 265
— s. CSEL Vol. 75 266 f.
— s. Jacob, W., Die handschriftliche Überlieferung *265 A 1*
Hartom, A. S., s. Cassuto, M. D. *2*
Haug, M., (Hrsg.) Er ist unser Leben *249.* 250 f.
Hauser, R., Autorität und Macht *172 A 1. 230 A 1*
Hawkins, J., Horae Synopticae
Heckel, J., Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre *212.* 222 f.
— Lex charitatis *212.* 217 ff. 222. 231 A 3
— Naturrecht und christliche Verantwortung im öffentl. Leben nach M. Luther *211 f.* 212 A 1. 212 f.
Heckel, Th., Regula aurea *211.* 212 f.
Heer, F., Begegnung mit dem Feinde *246.* 247
— s. Grosche, R., u. a., Der Weg aus dem Ghetto *246.* 246 f.
Heidegger, M., Sein und Zeit 69. *69 A 1.* 70 A 1 u. 3. 71 A 1. *77.* 85. 87 A 1. 93. 121 ff. 124 ff. 130. 133 f.
Russische Heiligenlegenden s. Benz, E., Russische Heiligenlegenden *339.* 345
Heim, K., Die christliche Ethik *170.* 184 f.
— Das Wesen des evangelischen Christentums *136.* 138 f.
Heitsch, E., Die Aporie des historischen Jesus etc. *54.* 61 ff. 63. 69. 72. 73 A 2
Henn, F. A., Matthias Jorissen *244.* 245
Heppell, M., The Paterikon of the Kievan Monastery of Caves etc. *340.* 345
— The „Vita Antonij" etc. *340.* 345
Héring, J., Eschatologie biblique et idéalisme Platonicien s. The Background of the NT *274.* 276
Herrmann, J., Ezechiel *42 A 2*
— s. Elliger, K., *6 A 3*
Herrmann, W., Römische und evangelische Sittlichkeit *136.* 138. 140
Herzog, J. A., פתחון חדש לחירת ספר יחוקאל *3*
Hesse, F., Die Fürbitte im Alten Testament *3.* 24. 24 A 4. 25. 37. 41
Hillerdahl, G., Gehorsam gegen Gott und Menschen *170.* 172 A 1. 174 A 2. 177 A 1. 178. 178 A 1. 209 A 1
Hinneberg, P., s. Mausbach, J., Christl. Katholische Ethik *136*
Hippel, Fr. v., Die Perversion von Rechtsordnungen *212.* 224 A 2
Hirsch, E., Frühgeschichte des Evangeliums 303 A 2
Höfer, J., Hrsg. s. Lexikon für Theol. und Kirche *360*
Høeg, C., Quelques remarques sur les rapportes entre la musique ecclésiastique de la Russie et la musique byzantine *340.* 359
— Rezension zu Koschmieder, E., Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente *341.* 358 f.
— The oldest slavonic tradition of byzantine music *340.* 359
Höhne, E., Die Thronwagenvision Hesekiels *3.* 21. 22 A 1. 38. 40
Hölscher, G., Hesekiel, Der Dichter und das Buch *7 A 1*
Hofmann, L., Ezechiel, der Prophet *3.* 47
Einerlei Hoffnung eurer Berufung (Sammelband der Studienhefte für Evanston) *239.* 241
Holmes, B. T., Luke's description of John Mark 314 A 2
Honigmann, E., Studies in Slavic Church History *340 f.* 350 f.
Horst, F., Exilsgemeinde und Jerusalem in Ez VIII–XI *3.* 14. 24. 24 A 3. 25. 25 A 5. 26. 26 A 2 u. 3. 27. 27 A 2, 3 u. 4. 28. 39 A 2. 41
Howard, P., s. Campbell, P. *248.* 250
Howie, C. G., The Date and Composition of Ezekiel *3.* 35. 35 A 4 u. 5. 36. 37. 40
Hutzli, W., Jeremias Gotthelf *244.* 245 f.

Irwin, W. A., Besprechung von Howie, C. G., (Ezechiel) *35 A 4*
— HASHMAL *3.* 50
— Ezekiel Research since 1943 *3.* 6. 35
Jacob, W., Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia tripartita des Epiphanius-Cassiodor, hrsg. von Hanslik, R. *265 A 1*
— s. CSEL Vol. 71 *263.* 265
Jaspers, K., Einführung in die Philosophie *77.* 90. 92. 97. 120

Jaspers, K., Existenzphilosophie *77.* 86 90 f.
— Zur Frage der Entmythologisierung s. Bultmann, R. *77.* 78 ff. 97. 105. 119. 122 ff. 131 ff.
— Der philosophische Glaube *77.* 82. 87. 92. 97 f. 111
— Philosophie *77.* 80 A 1. 81 ff. 86 ff. 93 ff. 96 A 2. 97 f. 110 ff. 118 f. 122. 127. 129. 132 ff. 135
— Vom Ursprung und Ziel der Geschichte *77.* 93
— Vernunft und Existenz *77.* 81. 88. 90ff. 95 A 1. 96 A 1. 123
— Von der Wahrheit *77.* 81 ff. 86 ff. 95 A 1. 96 A 1. 97. 112 ff. 129
Jenni, E., Die politischen Voraussagen der Propheten *3.* 31
Jeremias, J., Die Gleichnisse Jesu *68 A 2*
Jocham, M., Moraltheologie und die Lehre vom christl. Leben *154 A 1*
Joest, W., Gesetz und Freiheit usw. *199.* 200. 202 ff.
Jolles, A., Einfache Formen 289 A 2
Jugie, M., Les Origines de l'église russe *341.* 351
— Le schisme byzantin *341.* 351
Jung, C. G., s. Wickes, F. G. *239.* 243 f.
Käsemann, E., Zur Frage der Nicht-Objektivierbarkeit *312 A 1*
— Das Problem des historischen Jesus *54.* 55. 56. 63 ff. 73. 74. *284.* 320 f. 320 A 2. 326 ff. 326 A 3. 327 A 2
— Probleme neutestamentlicher Arbeit in Deutschland *65 A 1*
Kahle, P., Die im August 1952 entdeckte Lederrolle etc. *3.* 51
Kamlah, W., Christentum und Geschichtlichkeit *178 A 2.* 217 A 1
— Gibt es wirklich die Entscheidung zwischen geschichtlichem und metaphysischem Denken? *173 A 1*
Karpp, H., Geschichte der christl. Literatur in der Alten Kirche *254.* 255
Kassing, A., Das verschlossene Tor Ez. 44, 1–3 *3.* 47
Katz, P., Septuagintal studies in the midcentury s. The Background of the NT *274.* 274
Katz, P., Zur Textgestalt der Ezechiel-Septuaginta *3.* 52
Kemenow, W. S., Geschichte der russischen Kunst s. Grabar, J. E. *340*
Kierkegaard, S., Der Einzelne und die Kirche 182 A 2
— Werke *90 A 2.* 107. 109 ff. 113. 117 f. 123. 132
Kilpatrick, G. D., The Origins of the Gospel according St. Matthew *284.* 336 A 2
Kinder, E., Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther *212*
Die Kirche in der Welt etc., hrsg. von C. Echelmeyer, J. P. Steffes, H. Conrad, A. Eickhoff, P. Fürth, G. Hasenkamp, H. E. Hengstenberg, H. J. Kreutz, B. Pfister, W. Rest *137.* 168
Kirn, O., Grundriß der Theol. Ethik *136.* 139
Klauser, Th. Hrsg. s. Reallexikon für Antike und Christentum *362*
Klein, J., Kanonistische und moraltheologische Normierung etc. *136.* 137 A 2. 144. 147. 148. 164
— Ursprung und Grenzen der Kasuistik *152*
Klostermann, R. A., Probleme der Ostkirche *341.* 347. 348
Knittermeyer, H., Philosophie der Existenz 134
Knox, W. L., The sources of the synoptic Gospels I *284.* 302 f. 328. 330 ff. 331 A 1 u. 2. 332 A 1–5
Köberle, A., Die Konfessionelle Ausprägung des christl. Ethos *141 A 1*
Köhler, L., Das fragliche Problem des NT 290 A 1
Köster, H., Die synoptische Tradition bei den Apostolischen Vätern *284*
Kornfeld, W., Studien zum Heiligkeitsgesetz *3.* 42. 42 A 5
Koschmieder, E., Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente *341.* 358 f.
— Rezension zu Palikarova-Verdeil, R., La Musique Byzantine chez les Bulgares et les Russes *342.* 358
Kraft, H., s. Weisheit der Väter *264.* 273

Kraus H. J., s. Zimmerli, W., Predigt über Ez 33, 1–10 *5*
Krüger, G. Abendländische Humanität *173 A 2*
Kümmel, W. G., Jesus und Paulus *54.* 55. 66
— Verheißung und Erfüllung 66 A 1
Küng, H., Rechtfertigung *167*
Künneth, W., Die biblische Offenbarung und die Ordnungen Gottes *230 A 1.* 230 f. 233
— Politik zwischen Dämon und Gott *145. 211.* 230 A 3
Kuhl, C., (Einleitung in das AT) *6*
— Zur Geschichte der Hesekiel-Forschung *6 A 1.* 20 A 4. 35 A 1
— Neuere Hesekiel-Literatur *1 A 1. 6 A 2.* 10 A 1. 14 A 3. 21 A 1. 31 A 3
— Israels Propheten *3.* 31 A 3. 41. 47
— Der Schauplatz der Wirksamkeit Hesekiels *3.* 40
Kuhn, K. G., Jesus in Gethsemane *284.* 304 A 1
— Rückläufiges hebräisches Wörterbuch *363.* 363
Kundsin, K., Autopsie oder Gemeindeüberlieferung *284*

Labriolle, P. de, Histoire de la littérature latine chrétienne, 3e édition revue par G. Bardy *254.* 257
Lackmann, M., Vom Geheimnis der Schöpfung. Geschichte der Exegese von Röm 1, 18–23 usw. *216 A 1*
Lamanskij 351
Lambot, D. C. s. Stromata Patristica et Mediaevalia Fasc. 1 *264.* 269
Laporte, J., s. Quasten, J., *254.* 257
Lasarew, W. N., Geschichte der russischen Kunst s. Grabar, J. E. *340*
Lau, Fr., Luthers Lehre von den beiden Reichen *212.* 221
Laurent, V., Aux Origines de l'Église russe *341.* 350
Lazarev, V., Nouvelles découvertes dans la cathédrale Sainte Sophie de Kiev *341.* 358
Levčenko, M. V. 351
Lexikon der Pädagogik 249. 249f.
Lexikon für Theologie und Kirche hrsg. von Höfer, J. und Rahner, K., *360.* 360 f.
Lichačev, D. S., – Adrianova-Peretc V. P., Povest' Vremennych Let. 2 Bde *341.* 344 f.
Liebmann, E., Wie kommen wir zu Gott? *239.* 242
Lightfoot, R. H., History and Interpretation in the Gospels *284.* 287. 288 A 2. 302 A 1. 330 A 2
Lilienfeld, F. v., Die ältesten Russischen Heiligenlegenden *341.* 346
— Rezension zu Benz, E., Russische Heiligenlegenden *339.* 345
— Rezension zu Palikarova-Verdeil, R., La Musique Byzantine chez les Bulgares et les Russes *342.* 358
— Rezension von Rose, K., Predigt der russisch-orthodoxen Kirche *342.* 347
Ljungman, H., Das Gesetz erfüllen *199* 206f.
Löwith, K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen *70 A 2*
Løgstrup, K. E., s. RGG 192
Lohff, W., Glaube und Freiheit etc. *133 A 2. 186.* 186 ff.
Lohmeyer, E., Galiläa und Jerusalem 307 A 2
— Markus 307 A 2
Lübeck, K., Die Christianisierung Rußlands *341.* 348
— Die Russische Mission *341.* 348
Luther, A., s. Benz, E., Russische Heiligenlegenden *339*
Macgregor, G., The recent Gospel Criticism etc. *284*
Mansikka, V. J., Die Religion der Ostslaven *341.* 350
Manson, T. W., The life of Jesus etc. s. The Background of the NT *274.* 275
Manson W., Bist du, der da kommen soll? *68 A 1. 284*
— Jesus the Messiah *284.* 323
Marcum, W. E., Messianic Teachings in the Book of the Prophet Ezekiel *4* 30. 45. 45 A 3
Marrou, H. J., De la Connaissance Historique *69 A 1*

Marsch, W. D., Christologische Begründung des Rechts? *229.* 234 A 2. 235 A 2
Marshall, L. H., Formgeschichte and its limitations *284*
Marxsen, W., Der Evangelist Markus *55 A 3. 284.* 307 f. 307 A 1 u. 2. 335 A 3. 336 f. 337 A 3
Matthias, W., Imputative und sanative Rechtfertigung *180 A 1*
Mausbach, J., Christlich-Katholische Ethik etc. hrsg. v. P. Hinneberg *136.* 138
— Die katholische Moral etc. *138*
— u. *Ermecke, G.*, Katholische Moraltheologie *136.* 148ff. 153. 162
May, H. G., The book of Ezekiel *4.* 8 ff. 9 A 2. 16. 17. 18. 18 A 2. 22. 22 A 3. 22 A 5. 23. 24 A 4. 25. 25 A 4 u. 5. 28 A 2. 29. 30. 31. 31 A 4. 33. 34 A 1 u. 4. 37. 39 A 3. 41. 44. 47
Mayer, E., Dialektik des Nichtwissens *90 A 1*
Mayer, R., Die großen Prediger Altrußlands *341.* 347
McGinley, L. J., Form- Criticism of the Synoptic Healing Narratives *284.* 286 A 9. 287 A 1. 289 A 4 u. 5. 294 ff. 294 A 5. 295 A 1 u. 2. 297. 319 A 5. 320 A 3 u. 4. 321 A 2. 322. 322 A 1. 326 A 1. 328. 329 A 2
McKinlay, A. P. s. CSEL Vol. 72 *263.* 265f.
Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums. Festschrift E. Brunner 60. Geburtstag *251.* 251
Die Menschenrechte in christlicher Sicht. Hrsg. von A. Wimmer *212*
Michel, A., Der kirchliche Wechselverkehr zwischen West und Ost usw. *341.* 351
Micklem, N., Was ist Religion? *251.* 252
Milik, J. T., s. Barthélemy, D. *1.* 49
Miller, J. W., Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht etc. *4.* 7 A 2. 43. 43 A 1–4
Mitteis, H., Der Staat des Hohen Mittelalters *341.* 356
Mohrmann, Chr., Le Latin langue de la chrétienté occidentale *254.* 260 ff.
Mohrmann, Chr., Linguistic Problems in the Early Christian Church *254.* 260 ff.
Molin, G., Lob Gottes aus der Wüste. Lieder und Gebete aus den Handschriften vom Toten Meer *277.* 277
Moreau, J., s. Sources Chrétiennes Nr. 39 *264.* 270 f.
Morgenthaler, R., Formgeschichte und Gleichnisauslegung *284.* 322 A 2
— Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes *363.* 363f.
Mošin, V., Russen auf dem Athos usw. *341.* 347
Mosler, H., Menschenrechte und Verfassungskompromiß 228 A 1
Moule, C. F. D., The Judgment theme on the Sacraments s. The Background of the NT *274.* 276
Mowinckel, S., Der metrische Aufbau von Jes. 62 etc. *14 A 4*
— Marginalien zur hebräischen Metrik *14 A 4*
Müller, L., Zur Rekonstruktion des „Načal' nyj Svod" der altrussischen Chronik *341.* 346
— Rezension zu Ammann, A. M., Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte *339.* 350
— Rezension zu Ammann, A. M., Die ostslawische Kirche usw. *339.* 350
— Rezension von Smolitsch, J., Russisches Mönchtum *342.* 347
— Studien zur altrussischen Legende der Heiligen Boris und Gleb *341.* 346
— Die Urform der altrussischen Erzählung über Boris und Gleb *341.* 346 f.
Neher, A., L'essence du prophétisme *4.* 38 A 1. 45 A 4. 46. 47
Nell-Breuning, O. v., (Besprechung des Evangelischen Soziallexikons) *146 A 1*
— Katholische und evangelische Soziallehre etc. *146 A 1*
Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics 182 A 4
— Christlicher Realismus und politische Probleme *199.* 208 f.
Nink, C., Metaphysik des sittlich Guten *146*
Noldin, H., Summa theologiae moralis, 30. Aufl. v. G. Heinzel *137 A 2*

Noth, M., La catastrophe de Jérusalem en l'an 587 etc. *4.* 45
— Das Buch Josua *33 A 4*
— (zum Biblischen Kommentar) *15 A 2*
— Gesammelte Studien zum Alten Testament *363.* 363
Nuys, K. van, Evaluating the Pathological in Prophetic Experience *4.* 37
Nygren, A., Der Begriff des Guten etc. *141 A 1*
— Eros und Agape 207. 209 f.
Oesterley-Robinson (Zu Ezechiel) 35 A 3
Olimart, K. E., Der Begriff der Schöpfungsordnung in der evang. Theologie der Gegenwart 230 A 1
Onasch, K., Rezension zu Ammann, A. M., Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte *339.* 350
— Rezension zu Ammann, A. M., Die ostslawische Kirche usw. *339.* 350
— Rezension zu Benz, E., Russische Heiligenlegenden *339.* 345
— Rezension zu Dvornik F., Les Bénédictins etc. *340.* 346
— Rezension zu Klostermann, R. A., Probleme der Ostkirche *341.* 347
— Rezension zu Koschmieder, E., Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente *341.* 359
— Rezension zu Smolitsch, J., Russisches Mönchtum *342.* 347
— Der cyrillomethodianische Gedanke in der Kirchengeschichte des Mittelalters *341.* 346. 356
— Die Ikone der Gottesmutter von Vladimir *341.* 358
— Der Psalter in der byzantinisch-slavischen Orthodoxie *341.* 351
— Paraskeva-Studien *341 f.* 350
Opuscula Patrum, (Tertullian), Testo e Commento di Quacquarelli, A. *263.* 271f.
Orlinsky, H. M., Where did Ezekiel receive the Call to Prophecy? *4.* 39
Ostlender, H., s. Albertus Magnus *1.* 48
Ott, H., Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns *58 A 3. 121 A 1.* 189
Overbeck, F., Über die Anfänge der patristischen Literatur *254.* 254
Palikarova-Verdeil, R., La Musique Byzantine chez les Bulgares et les Russes *342.* 358
Parrot, A., Le temple de Jérusalem *4.* 35
Paszkiewicz, H., The Origin of Russia *342.* 354 f.
Payne, J. B., The Relationship of the Chester Beatty Papyri of Ezekiel to Codex Vaticanus *4.* 52
Perels, P., Die Wunderüberlieferung der Synoptiker etc. *284.* 294 A 5
Petzäll, Åke, Hieronymus' Kommentar till Hesekiel i samvets begrappelse historia *4.* 48
Pfeiffer, R. H., Introduction to the OT 35 A 3. *42 A 1*
Philipp, W., Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt *342.* 344
Planas, F., El pan del profeta *4.* 43 f.
Pope, M. H., El in the Ugaritic Texts *4.* 47
Power, E., Ezechiel. A Catholic Commentary etc. *4.* 8. 24 A 4. 32. 36f. 37. 38 A 3. 39. 45. 52
Powstenko, O., The Cathedral of St. Sophia in Kiev 342. 358

Quacquarelli, A., s. Opuscula Patrum *263.* 271 f.
Quasten, J., Initiation aux Pères de l'Église *254.* 256 f.
Quervain, A. de, Gesetz und Freiheit *136.* 140 f.

Rabenau, K. von, Die Entstehung des Buches Ezechiel in formgeschichtlicher Sicht *4.* 16 A 2. 17. 19. 19 A 4. 20. 20 A 3. 23. 23 A 3. 24 A 5. 25. 25 A 5. 26 A 1. 26 A 3. 28. 30 A 5. 32. 33. 34 A 1
Räber, Th., Das Dasein in der Philosophie von K. Jaspers *124 A 1. 189.* 189 ff.
Raeder, F., Die Missionstätigkeit der russisch-orthodoxen Kirche *342.* 348
Rassenfrage – heute 249. 250
Rauch, G. v., Frühe christliche Spuren in Rußland *342. 351*
Rauschen, G., Patrologie 255

Reallexikon für Antike und Christentum, begründet von F. J. Dölger, Th. Klauser, H. Kruse, H. Lietzmann, J. H. Waszink, hrsg. von Th. Klauser *362.* 362 f.
Recht und Institution Hrsg. von H. Dombois *229.* 232 f. 233 A 1. 237
Reding, M., Der Aufbau der christlichen Existenz *136.* 148 f. 158 ff. 162 f. 165 ff.
— Philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie *136 f.* 148 f. 158 ff. 162 f. 165 ff.
Redlich, E. B., Form Criticism, its Value and Limitations *284.* 287 A 1. 288 f. 288 A 1. 291 A 2. 293 f. 293 A 2 u. 3. 297 ff. 299 A 1. 300. 301 A 3. 319 A 5. 324. 328. 329 A 2. 330. 330 A 2 u. 3
Refoulé, R. F., s. Sources Chrétiennes Nr. 35 *263 f.* 270
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart *192 ff.*
Reicke, B., Syneidesis in Röm. 2, 15 *211.* 214 A 1
Reider, J., Etymological Studies in Biblical Hebrew *4.* 50
Reiner, H., Besprechung von Flückiger, Geschichte der Naturrechts I *216 A 1*
— Die goldene Regel *211.* 213
Die Religion in Geschichte und Gegenwart s. RGG 192 ff.
Rice, D. T., Russian Icons *342.* 358
Richardson, A., The Gospel in the Making *284*
— The Miracle-Stories of the Gospels *284*
Richter, L., s. RGG 193
Ricoeur, P., Philosophie und Religion bei K. Jaspers *116 A 1*
Riddle, D. W., The Bearing of recent research upon the study of the teaching of Jesus *284* 287 A 1. 288 A 2. 299 A 1
— The Gospels: their Origin and Growth *284.* 287 A 1. 288 A 2. 299 A 1
— The Structural Units of the Gospels Tradition *284.* 287 A 1. 288 A 2. 299 A 1
Riesenfeld, H., The mythological background of NT Christology s. The Background of the NT *274.* 275
Riesenfeld, H., Evangelierna och den historiske Jesus *54 A 1*
— The Gospel Tradition and its Beginnings *284.* 299. 315 f. 315 A 2. 316 A 1. 321 A 1. 331
— Tradition und Redaktion im Markusevangelium *284.* 333. 333 A 2
Ritter, Kl., Zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus *212.* 224. 228 f.
Roberts, C. H., Antinoopulos Papyri *4.* 51
Robinson, J. M., Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums *285.* 318. 318 A 1. 337 A 2
Robinson, T. H., Prophecy and the Prophets in Ancient *4.* 16 A 3. 17. 19. 33. 35 A 2. 41. 42. 43. 47
Robinson, W. H., (Zu Ezechiel) 35 A 3
Rose, K., Die Predigt Ilarions, des ersten russischen Metropoliten *342.* 347
— Predigt der russisch-orthodoxen Kirche *342.* 347
Rothstein, (zu Ezechiel) *30 A 2*
Rowley, H. H., The Book of Ezekiel in Modern Study *4.* 6. 35 A 5. 36. 38. 39 A 5. 40

Sacris Erudiri Bd. 1 267
Sauer, W., Metaphysik auf sozialwissenschaftl. Grundlage 183 A 2
Savignac, J. de, Note sur le sens du terme sâphôn dans quelques passages de la Bible *4.* 50
Saydon, P. P., Ktieb Ezekiel maqlub *4.* 49
Schalom Ben-Chorin, Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels usw. *239.* 241 f.
Scheerer, R., Christliche Weltverantwortung *246.* 248
Schelkle, K. H., Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT *285.* 299 A 1. 303 A 2
Schick, E., Formgeschichte und Synoptikerexegese *285.* 286. 286 A 3, 4, 6, 7 u. 10. 287 ff. 289 A 4. 291. 291 A 1. 294 A 3. 295 A 1. 296 A 1. 298. 299 A 1. 309 ff. 309 A 1 u. 2. 310 A 1 u. 2. 312. 321 A 1 u. 2. 322. 322 A 1 u. 4. 326 A 1

Schille, G., Zur Formgeschichte des Evangeliums *285*. 306. 336 A 1
— Das Leiden des Herrn *285*. 306 f. 316ff. 316 A 2. 317 A 1 u. 2
Schilling, Naturrecht und Staat nach den Lehren der alten Kirche 215
Schlatter, A., Ethik 182 A 3
Schlesinger, W., Die Entstehung des deutschen Reiches *342*. 356
— Kaiser Arnulf und die Entstehung des deutschen Staates und Volkes *342*. 356
Schlink, E., Gerechtigkeit und Gnade *229*
— Gesetz und Paraklese *200*. 203f.
Schlötterer, R., Rezension zu Palikarova-Verdeil, R., La Musique Byzantine chez les Bulgares et les Russes 342. 358
Schlunk, B., Amt und Gemeinde im theologischen Denken Vilmars *232 A 1*
Schmid, Wolfg., Tityrus Christianus *255*. 255
Schmidt, Die Bekenntnisse des Jahres 1934 *177 A 2*
Schmidt, M., John Wesley *244*. 245
Schmidt, K. L., Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten *285*
— Fondement, but et limites de la méthode dite la „Formgeschichte" etc. *285*
— Jerusalem als Urbild und Abbild *4*
— Der Rahmen der Geschichte Jesu *285*. 329. 329 A 1. 333 A 5
Schmidthüs, K., s. Grosche, R., 247
Schneider, R., Wesen und Verwaltung der Macht 208 A 1
Schöllgen, W., Grenzmoral *171 A 1*
— Ein halbes Jahrhundert kathol. Moraltheologie *137 A 1*. 168
Schönfeld, W., Über die Gerechtigkeit *229*. 236
Schoeps, H. J., Die ebionitische Wahrheit des Christentums s. The Background of the NT *274*. 274
Schrey, H.-H., Aufhebung oder Erfüllung der Geschichte? *212*
Schrey, H.-H., Die Bedeutung der biblischen Botschaft für die Welt des Rechts *229*. 236 f.
— Gerechtigkeit in biblischer Sicht (Zus. mit H. H. Walz) *229*. 236 f.
— Art. Grenzmoral im Ev. Soziallexikon *171 A 1*
— Die Kirche und die Soziale Frage *145*
— Luthers Lehre von den zwei Reichen usw. *212*. 224 A 1
— Art. Naturrecht im Evang. Sozial-lexikon *211*
— (Naturrechtsprobleme) *145*
— Weltbild und Glaube im 20 Jahrhundert 204 A 2
— Die Wiedergeburt des Naturrechts *232 A 3*
— s. Thielicke, H., Glaube und Handeln *170*
Schrijnen, J., Charakteristik des Altchristlichen Latein 260
Schultze, E., Die Botschaft des Propheten Hesekiel in 12 Predigten etc. *4*. 48
Schulz, W., Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Heideggers *128 A 1*
Schumann, F. K., Aufgaben deutscher Forschung I 232 A 4
— Bemerkungen zur Lehre vom Gesetz *211*. 214
— Das Wesen des Sittlichen etc. *141 A 1*
— Wort und Gestalt *199*. 205 f.
Schweizer, E., Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung usw. s. The Background of the NT *274*. 276 f.
— s. RGG 192
Scott, E. F., The Validity of the Gospel Record *285*. 320 A 3 u. 4. 324. 325 A 2. 329 A 2. 333 A 4
Seidelin P., Formhistorie og Synoptikerexegese *285*
Sellin, s. Elliger, K., *6 A 3*
Selwyn, E. G., The Eschatology in I Peter s. The Background of the NT *274*. 276
Sherbowitz-Wetzor, O. P., s. Cross, S. H. The Russian Primary Chronicle *339*
Siepmann, F., s. Albertus Magnus *1*

Sigge, W., Das Neue Testament. Neu übersetzt. *364.* 364
Simon, H., Der Rechtsgedanke in der gegenwärtigen deutschen evangelischen Theologie usw. *229.* 236. 238
Smith, L. P., Rezension über Irwin *17 A 1*
Smith, S., The Ship Tyre *4.* 18. 50
Smolitsch, J., Russisches Mönchtum *342.* 347
Soden, H. von, und Aland, K., Altchristliche Literaturgeschichte *254.* 254f.
Søe, N. H., Christliche Ethik 143. *170.* 177. 179. 179 A 1
Sommerlath, E., s. RGG 192
Souček, J. B., Zur Exegese von Röm. 2, 14ff. *211.* 214
Sources Chrétiennes, Nr. 35: Tertullien. Texte et notes de Refoulé, R. F., Traduction avec Drouzy, M. *263 f.* 270
— Nr. 39: Lactance. Texte, traduction et commentaire de Moreau, J. *264.* 270 f.
Spadafora, F., Ezechiele – Qualche nota *4.* 12
Spitzer, R., Gott lebt und ruft dich *246.* 248
Sprank, S., Studien zu Ezechiel *25 A 6*
Stahl, Fr. J., Staatslehre 233 f.
Stalker, D. M. G., Ezekiel and Jesus *4.* 46
Stauffer, E., Agnostos Christos s. The Background of the NT *274.* 276
Steck, K. G., (Über das Verbot der Situationsethik) *138 A 1*
Steinbüchel, Th., Existentialismus und christl. Ethos *147 A 1*
— Die philosophische Grundlegung der kathol. Sittenlehre *147 A 1*
— Der Zerfall des christl. Ethos im XIX. Jahrhundert *147 A 1*
Steinmann, J., Le prophète Ézéchiel et les débuts de l'exil *5.* 13. 13 A 3. 21. 22. 22 A 3. 24. 24 A 4. 25. 26 A 3. 29 f. 31 A 1 u. 4. 33. 34 A 1. 36. 39. 41. 43
Stelzenberger, J., Moraltheologie *136.* 152 f.
Stendahl, Kr., The School of St. Matthew *285.* 306 A 2. 313 ff. 314 A 1 u. 2. 315 A 1. 331. 337 A 1
Stender-Petersen, A., Anthology of Old Russian Literature *342.* 345. 350. 358
— Geschichte der russischen Literatur, 2 Bde. *342.* 348 f. 358 f.
— The Varangians and the Cave Monastery s. Stender-Petersen, A., Varangica *342.* 345 f.
— Varangica *342.* 345 f. 350. 352 ff. 358
Stenzel, M., Ezechiel. Die Heilige Schrift, übersetzt *5.* 49
Stonehouse, N. B., Paul before the Areopagus and other NT Studies *361.* 361f.
Streubing, H., Der Kompromiß als ethisches Problem *171 A 1*
Stromata Patristica et Mediaevalia Fasc. 1: (Augustini Sermones) rec. Lambot, D. C. *264.* 269
— Fasc. 2: (Augustin) rec. Green, W. M. *264.* 269
— Fasc. 4: (Tertullian) rec. Diercks, G. F. *264.* 269
— Fasc. 5; (Tertullian) rec. Waszink, J. H. *264.* 269 f.
Stummer, F., אַמְלָה (Ez XVI 30 a) *5.* 50
Sukenik, Ozar Megillot Genuzot 277

Taube, M. de, Rome et la Russie avant l'invasion des Tatars *342.* 351
Taylor, R. C., El Padre Villalpando . . . (zum Tempel Hes.'s) *5*
Taylor, R. O. P., The Groundwork of the Gospel 314 A 2
Taylor, V., The Formation of the Gospel Tradition *285.* 288 A 2. 292 f. 229 A 2–4. 293 A 1 u. 3. 294 A 3. 298 f. 299 A 1. 301 f. 301 A 1–3. 302 A 1. 313. 330 A2
— Behind the third Gospel 301 A 2 u. 3
Teeuwen, Chr. W. J., Profetenspiegel *5.* 16 A 3. 47
Thielicke, H., Theologische Ethik *145.* 161. 165. *170.* 171. 211
— Zur Frage „Gesetz und Evangelium" *199.* 204
— u. *Schrey, H. H.*, Glaube und Handeln *170.* 177 A 3. 185. 215 A 1
Tillich, P., Ethik in einer sich wandelnden Welt *199.* 208
— Liebe, Macht, Gerechtigkeit *199.* 207 f.

Tillmann, F., hrsg. Handbuch der katholischen Sittenlehre *146 f.* 149. 156. 158. 194
Tondelli, L., Ezechiele. La Sacra Biblia etc. *5.* 12
Tournier, P., Bibel und Medizin *239.* 244
Trautmann, R., Die altrussische Nestorchronik, Lpz. 1931 *342.* 344 f.
— Die altrussische Nestorchronik, Lpz. 1948 *342.* 344 f.
— Die slavischen Völker und Sprachen *342.* 352
Tréncseni-Waldapfel, I., Une tragédie grecque à sujet biblique *5 A 1*
Troeltsch, E., Soziallehren 215 ff.
Tschižewskij, D., s. Čižewskij, D., *339*
— s. Benz, E., Russische Heiligenlegenden *339*
Turner, N., The Greek Translators of Ezekiel *5.* 52

Vasmer, M., Rezension zu Čiževskij, D., Geschichte der altrussischen Literatur *339.* 348
— Russisches etymologisches Wörterbuch *342.* 357
Vernadsky, G., The status of the Russian Church during the first half century *342.* 350
Vilmar, Die Lehre vom geistlichen Amt 231 f.
Visser't Hooft, W. A., Der Sinn des Wortes „Oekumenisch" *239.* 241
Völker, K., Kirchengeschichte Polens *342.* 357
Vogels, H., Anmerkungen zu: Das Neue Testament. Neu übersetzt von W. Sigge 364
— Kritische Ausgabe des NT graece 364
Vogelstein, M., Nebuchadnezzar's Reconquest of Phoenicia and Palestine etc. *5.* 19
Vogt, E., Ioiakin collari ligneo vinctus (Ex 19, 9) *5.* 50
— Ṣāfôn = caelum nubibus obductum *5.* 50
— Varia *5.* 50
Volk, H., Das Wirken des Heiligen Geistes etc. *169*

Walz, H. H. s. Schrey, H.-H., Gerechtigkeit usw. *229.* 237

Ward, M., The Pilgrim Church *239.* 240
Waszink, J. H., s. Stromata Patristica et Mediaevalia Fasc 5. *264.* 269 f.
Wehrung, G., Welt und Reich *170.* 183 f.
Weisheit der Väter. Ein Kirchenväter-Brevier von Kraft, H. *264.* 273
Weir, C. J. M., Aspects of the Book of Ezekiel *5.* 35. 35 A 5. 40
Welte, B., Der philosophische Glaube bei K. Jaspers usw. *133 A 2.* 186
Wendland, H. D., Die Kirche in der modernen Gesellschaft *211.* 219 f. 222
Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche *212.* 220. 222
Werner, M., Der religiöse Gehalt der Existenzphilosophie *133 A 1*
— Der protestantische Weg des Glaubens *133 A 1*
Wernle, P., Einführung in das theol. Studium *140*
Wevers, J. W., Evidence of the Text of the John H. Scheide Papyri . . . for Ezekiel *5.* 52
— Septuaginta-Forschungen *5.* 52 A 1
Wickes, F. G., Von der inneren Welt des Menschen (Vorwort von C. G. Jung) *239.* 243 f.
Wiesken, J., Persönlichkeiten der Bibel *246.* 248
Wiesner, W., Zur Grundlegung des Rechts *229*
— Die Lehre von der Schöpfungsordnung *230 A 1*
Wikenhauser, A., Einleitung in das Neue Testament *285.* 320 A 3 u. 4. 322 A 3. 326 A 1. 329 A 2
Wilder, A., Kerygma, Eschatology and Sozial Ethics s. The Background of the NT *274.* 277
Wimmer, A., s. Die Menschenrechte usw. *212*
Wingren, G., Evangelium und Gesetz *200.* 204 A 1. 209 ff.
— Die Methodenfrage in der Theologie *209 A 1*
Winninghoff, P. Andreas OSB, s. Choralmeßbuch 194

Wolf, Erik, Das Problem der Naturrechtslehre *212.* 215. 224. 227 f.
— Rechtsgedanke und biblische Weisung 227 A 1. 227 f.
Wolf, Ernst, Der christliche Glaube und das Recht 217 A 2
— Das Naturrecht bei Thomas von Aquin und Luther *215 A 1*
— Peregrinatio *211*
— Politia Christi *212*
Wolf, L. H. de, A Theology of the living church *251.* 251
Wolff, H. W., Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie *5.* 19
Woltner, M., Die altrussische Literatur im Spiegel der Forschung *342.* 344
Wünsch, G., Die theologische Begründung der evangelischen Freiheit *172 A 1*
Wust, P., Im Sinnkreis des Ewigen *246.* 247

Young, E. J., ונאשאר אני Ezekiel 9, 8 *5.* 50

Zananiri, G., Histoire de l'église byzantin. *342.* 352
Zeitschrift für evangelische Ethik hrsg. v. K. v. Bismarck etc. *170*
Zenzen, P. Eucharius OSB, s. Choralmeßbuch 194
Ziegler, J., Ezechiel. Septuaginta *5.* 51 f.
— Susanna. Daniel. Bel et Draco. Septuaginta *5.* 51 f.
— Zur Textgestaltung der Ezechiel-Septuaginta *5.* 51 f.
Zimmerli, W., Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel *5.* 16
Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel *5.* 16. 44. 44 A 3
— Ezechiel *6.* 14 A 4. 16
— Ezechiel. Biblischer Kommentar *5.* 15 f. 17 A 1 u. 3. 20. 21. 22. 22 A 3. 23. 23 A 1. 24. 24 A 4. 25. 25 A 5. 26. 36. 40. 44 A 3. 46
— Ezechiel, ein Zeuge der Gerechtigkeit Gottes *6.* 16. 44 A 4. 48
— Das Gotteswort des Ezechiel *5.* 16. 48
— Predigt über Ez 33, 1–10. AT-Predigten hrsg. v. H. J. Kraus *5.* 48
— Predigten über Ez. *6.* 48
— Das Wort des göttlichen Selbsterweises, eine prophetische Gattung *6.* 16
Zinkl, J., Magnus Joacham etc. *154 A 1*
Zunz, L., (Die Tyrusorakel in Ezechiel) 19 A 1
Zwicker, H., Reich Gottes, Nachfolge und Neuschöpfung *170.* 182

Date Due

JUN 24 '60
OCT 28 '60
11/18/60

PRINTED IN U. S. A.

GTU Library
3 2400 00296 3480

THREE DAY
61474

Theologische Rundschau

v.24
1957-58

Theologische Rundschau

n.f.
v.24
1957/58

61474